UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST NOV 1 5 1929

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire83v84pari

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-TROISIÈME

Angers. — Imprimerie F. Gaultier.

Relig
R

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE
DE
# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

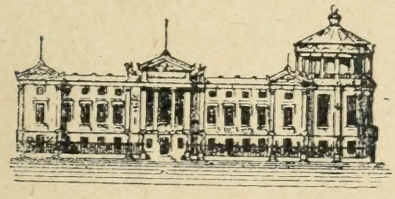
MM. RENE DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B CHABOT, Fr CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

QUARANTE-DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-TROISIÈME



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1921

186741
17.1.24

BL
3
R4
t.83-84

# L'ORIGINE DE BARBE-BLEUE

Pour résoudre le problème de l'origine de Barbe-Bleue, il nous manque un recueil de parallèles analogue à celui que nous possédons pour Cendrillon et Peau d'Ane. Nous présentons donc cette étude avec toutes les réserves qu'elle comporte, vu l'insuffisance du matériel dont nous disposons.

## § I. — Théories périmées.

D'après Collin de Plancy suivi par Charles Giraud, le type de Barbe-Bleue serait un personnage historique, le maréchal Gilles de Rais, brûlé en 1440, pour avoir égorgé environ cent cinquante enfants sur lesquels il avait exercé sa lubricité [1].

Il est certain que la légende bretonne s'est emparée de Gilles de Rais et que ce malheureux [2] est connu dans tout le pays sous le nom de Barbe-Bleue [3]. Dans le pays nantais tous les châteaux sans propriétaires connus sont ceux de Gilles de Rais [4]. Les paysans de Champtocé et de Champtoceaux (Maine-et-Loire) disent que les châteaux en ruine ont appartenu à Barbe Bleue [5]. Les récits populaires n'ont pas oublié ses crimes, ils en ont même enrichi la liste. A Tiffauges on montre non-seulement la chambre où il égorgeait ses petites victimes mais dans un ancien château celle où il pendait ses femmes [6]. Pendant

1) *Les Contes de fées* de Ch. Perrault, 2e éd. précédée d'une lettre critique de Ch. Giraud, Lyon, Perrin, 1885, p. XXXVII.

2) Sur la culpabilité de Gilles de Rais contestée par M. Salomon Reinach voir *Cultes Mythe et Religions*. Paris, 1912, IV, 267-299.

3) P. Sébillot, *Le Folklore de France*, III, 354.

4) P. Sebillot, *Légendes locales de la Haute Bretagne*, II, 178.

5) M. Michel dans *Rev. des Trad. pop.* (1887), II, 432.

6) Abbé Bossard, *Gilles de Retz*, 1886, in-8, p. 418 et 414.

longtemps on prétendit posséder dans l'ancienne église de Saint-Nicolas une pierre tombale sous laquelle, disait-on, elles étaient enterrées, et qui portait sculptés, sept ronds égaux. Sept beaux arbres funéraires voisins d'une chapelle du chateau ruiné de Verrières commémoraient aussi leur souvenir[1].

Michelet assure que pour l'honneur de la famille de Rais on a remplacé son nom par celui du partisan anglais Blue Beard[2]. En réalité le comte de Barbe-bleue est bien plus ancien que Gilles de Rais, et ce n'est pas une raison parce que la tradition populaire a parfois confondu les deux personnages pour en conclure que notre récit est d'origine historique. Non-seulement il existe de nombreuses versions européennes qu'il semble bien difficile de rattacher à la version bretonne mais il faut reconnaître que le triste maréchal fut au demeurant un époux correct. Il n'eut qu'une seule femme Catherine de Touars qu'il respecta comme un chevalier du temps de Dunois respectait sa dame[3]. La légende qui mêle l'histoire de Gilles de Rais à celle de Barbe-Bleue paraît s'être formée en Anjou et très probablement vers la fin du XVI^e siècle[4]. Mais fut-elle plus ancienne elle n'en serait pas plus recevable.

On a tenté aussi et sans plus de raison d'identifier Barbe-Bleue avec un roi breton du VI^e siècle, nommé Cunmar ou Comorre qui aurait épousé sainte Tryphime fille d'un duc de Vannes[5]. Des peintures à fresque que l'on a retrouvées dans une chapelle du Morbihan reproduisent, dit-on, cette histoire dans tous les détails. Toutefois comme elles ne remontent pas au-delà du XVIII^e siècle et sont même postérieures de six ans au récit de Perrault, ce sont elles qui pourraient s'être inspirées du

1) Abbé Bossard, *loc. cit.*, p. 416.

2) *Histoire de France*, V, 218.

3) Ch. Deulin, *Les contes de ma mère l'Oye*, 1879, p. 178.

4) Petit-Dutaillis, *Charles VII*, 1902, p. 183. Ed. Richer, *Description des bords de l'Erdre*. Nantes, 1820, in-4, p. 17-18.

5) Le sombre donjon de Castel-Finans à Pontivy aurait été le lieu du drame. F. Cadic, *Contes et légendes de Bretagne*. Paris, 1914, I, 8.

conte[1]. Au reste la légende du roi Comorre est ancienne. On en retrouve l'embryon dans les *Grandes Croniques* d'Alain Bouchard dès 1531[2].

Comorre ayant déjà fait périr plusieurs femmes, Guéroch, comte de Vannes, lui refusa sa fille Tryphime ; il finit pourtant par la lui accorder « moyennant la promesse qu'à sa requête. M. Saint Gildas lui fait de la lui restituer saine et franche, quand il la lui requerroit ».

La nouvelle reine s'étant rendue dans la chapelle où sont les tombeaux des femmes de Comorre, leurs fantômes lui apparaissent et l'avisent que ce prince à l'habitude de tuer ses femmes dès qu'elles sont enceintes. Comme elle est dans cet état, elle s'effraie ; les fantômes lui donnent divers objets pour l'aider dans sa fuite, elle part. Comorre la poursuit jusqu'à un petit bocage où il la découvre et lui coupe la tête.

Le comte Guéroch, « grandement douloureux » va trouver le benoît saint Gildas et le supplie de tenir sa promesse. Gildas se rend auprès du cadavre, lui recolle la tête, et à force de larmes et de prières obtient de Dieu qu'il ressuscite la reine.

Ce récit que nous retrouvons un siècle et demi plus tard, mais affaibli et diminué, dans la vie de Saint-Gildas par le pieux Albert-le-Grand[3], et qui remonte au moins au début du XVIe siècle, n'est évidemment qu'une adaptation historique d'une tradition populaire bien loin d'en être la source. C'est un tissu de thèmes légendaires. Comorre tue ses femmes parce que, comme Œdipe, le fils qui doit lui naître doit le tuer, et tout le merveilleux qui emplit son histoire en atteste l'origine fabuleuse.

Les partisans de la théorie solaire font au contraire de Barbe-Bleue un personnage mythique, et l'identifient au

1) Ch. Lemire. *La Barbe-bleue de la légende et de l'histoire*. Paris, 1886, p. 2.

2) Alain Bouchard, *Les Grandes Croniques*. Nantes, 1531, p. 58.

3) Albert le Grand, *Vie des Saints de la Bretagne Armorique*, 1680, I, 16 ; cf. E. Souvestre, *Le foyer breton*, 1853, I, 15-62.

soleil qui poursuit l'aurore de son sabre tranchant, sans toutefois réussir à lui couper la tête[1].

Les preuves? Il y a des personnages célestes qui passent pour avoir la barbe bleue, tel Indra dieu de l'orage et de la pluie dans l'Inde ancienne, tel Bès l'Hercule égyptien. — On peut objecter, il est vrai, qu'Indra n'est pas un personnage solaire. Pourquoi, nous dit-on n'aurait-on pas attribué une barbe bleue à un personnage solaire et qui nous prouve que ce ne fut pas le cas pour Adatya Aryaman que l'on serait, par suite, en droit de comparer à Barbe-Bleue. Comme on le voit la démonstration est vraiment débile.

Les chambres interdites ne sont pas rares dans la fable, nous dit-on ; mais on omet de nous indiquer dans quelle fable elles ont une signification solaire, Eschyle parle, il est vrai, des chambres où la foudre est scellée, mais cela n'a rien à voir ni avec le soleil ni avec l'aurore. Il se lève souvent dans un jour serein.

L'aurore pénètre partout et veut tout voir, c'est une curieuse ; la clef d'or est un attribut de Péroun, le dieu de l'orage chez les anciens slaves; mais on se garde bien, et pour cause, de nous citer un cas où elle sert à ouvrir la chambre du jour. Tout cela est vraiment sans force probante. Il ne suffit pas que l'on puisse dire de chaque incident ou de chaque trait du conte qu'il pourrait bien dériver de quelque mythe, il faudrait établir que ces éléments formaient des séries qui rappellent l'ordonnance même des incidents dans notre conte. Il faudrait surtout les rattacher à des éléments rituels dont la suite se présenterait dans le même ordre.

Même si l'on veut demeurer sur le pur terrain mythique, n'était-il pas préférable de rapprocher Barbe-Bleue de Saturne

1) H. Husson, *La chaine tradtionnelle*, pp. 34-41 et A. Lefèvre, *Les Contes de Perrault*, LXVI-LXIX. F. Dillaye dans son édition des *Contes de Perrault*. Paris, 1880 pp. 218-219 explique notre conte par la lutte du jour et de la nuit. En réalité son interprétation ne diffère pas sensiblement de celle de H. Husson et s'appuie sur les mêmes arguments.

ou de Chronos dont les cruautés rappellent celles de notre héros? On voit précisément des clefs dans la main de Janus le dieu latin de l'année et dans celle du Kronos mithriaque[1]. Saturne et Chronos sont armés eux aussi d'un instrument tranchant. Ce sont les faucheurs des années et des générations. Ne pouvait-on concevoir Barbe-Bleue-Saturne en lutte avec la jeune année qu'il essayerait de détruire après l'avoir épousée? La chambre interdite ne pourrait-elle pas être cette période de temps où le nouvel an hésite dans son cours alors que le soleil paraît avoir délaissé la terre et abandonné le monde dans une sorte d'obscurité douloureuse? N'est-ce pas dans cette chambre que reposent les cadavres des années détruites? Cette théorie saturnienne vaut tout au moins l'exégèse solariste. Bien mieux si l'on pouvait rattacher cette mythologie à quelque liturgie ancienne ou moderne, on ne devrait pas hésiter à y voir l'origine de Barbe-Bleue.

Comme il n'en est rien, il faut donc chercher dans une autre direction.

## § II. — Le thème de la chambre interdite et l'initiation.

Le thème de la chambre interdite semble devoir attirer tout d'abord l'attention. Il est en effet assez fréquent dans les contes et nous le rencontrons dans quatre séries de récits assez différents ; mais qui ne sont pas sans parenté entre eux.

Le type de la première série est l'histoire du troisième Calender dans les Mille et Une Nuits[2]. On peut d'ailleurs adjoindre

1) J. Fontaine, V° Janus dans Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiq.*, III, 1, 610 et F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 91.

2) *Histoire du troisième Calender* dans *Les Mille et une nuits* trad. Galland édit. Garnier I, 175-181. Le n° 5 du *Roman des sept Vizirs* résumé par Loiseleur-Deslongchamps, *Essai sur les fables indiennes*, Paris, 1838, p. 136-137. — *Histoire de Saktiveya* (ou Saktideva) dans *Katha-sarit-sagara* (Océan des fleuves de contes) composé au XII^e siècle par Somadeva de Cachemire III, 233 et trad. all. de Brockhaus II, 166. — *Aventures de Kandarpaketon* dans *Hitopodesa* trad. Lancereaux, éd. Janet p. 117-133. Dans ce dernier récit il ne

aux diverses variantes qu'on en connaît l'histoire de la princesse russe; Maria Morewna[1].

Dans les Mille et Une Nuits, le troisième calender raconte qu'il est accueilli en un magnifique palais par quarante jeunes femmes, qui, après l'avoir toutes traité en époux, lui remettent les clefs de toutes les portes en lui défendant d'ouvrir un cabinet qui a une porte d'or. Pendant leur absence qui durera quarante jours, il pourra visiter toutes les chambres pleines de trésors et de merveilles, sauf la centième.

Le prince ouvre toutes ces portes, admire leurs richesses qui rassemblent tout ce que l'univers produit d'admirable mais la veille du retour des quarante dames, il ouvre la porte d'or, la centième et y trouve un cheval noir qu'il monte. Le cheval déploie de larges ailes, s'envole, emportant l'indiscret, puis s'abat sur la terrasse d'un château où il se débarrasse de son cavalier et l'abandonne après lui avoir crevé l'œil droit de sa queue.

Dans tous les autres récits de cette première série le héros épouse une reine qui, forcée de s'absenter lui interdit d'entrer en quelque lieu ou de toucher un certain portrait Bien entendu invariablement, prince ou moine, le héros succombe à la tentation et se voit reporté brusquement au point d'où il était parti ici par un cheval ou par un aigle, ailleurs par un coup de pied magistral, où vous pensez.

L'histoire de Maria Morewna est un peu différente. La noble reine s'absente elle aussi et laisse la garde de ses trésors et de son palais au prince Ivan son époux; mais en lui recommanmandant avec insistance de ne pas ouvrir un certain cabinet. Le prince cède à la curiosité et y trouve enchaîné Koscheï l'Immortel. Touché des supplications du prisonnier, il lui donne à boire à plusieurs reprises. Celui-ci retrouve alors ses forces, brise ses chaînes, s'échappe et va rejoindre au loin

s'agit pas de chambre interdite mais il est défendu à l'époux de toucher certain portrait. On trouvera diverses autres variantes dans M. Gaudefroy-Demombynes, *Les Cent et Une Nuits*, Paris, s. d., in-8°, pp. 33-59.

1) Maria Morewna dans Ralston, *Contes populaires de la Russie*, pp. 87-103.

Maria Morewna qu'il saisit et emporte en son château. Le prince Ivan part à la recherche de son épouse, mais ce n'est qu'après une série de durs travaux et grâce surtout à la conquête d'un cheval extra rapide que le trop curieux époux peut enfin reconquérir définitivement la noble reine.

Les exégètes de Barbe-Bleue n'ont pas tenté d'interpréter cette première série de contes; ils se sont contentés de les signaler en passant. Il n'est cependant pas impossible d'en présumer l'origine. Ces divers récits ont dû faire partie des commentaires d'un rituel d'initiation Les joies et les trésors célestes qui sont mis à la disposition du prince ou du moine, sont les trésors de la doctrine sacrée et les joies qui découlent de sa possession. Les quatre-vingt-dix-neuf chambres dont l'accès est permis au troisième calender des Mille et Une Nuits contenaient précisément toutes les richesses du monde ou du Cosmos ou les trésors de la science encyclopédique.

Il reste cependant une chambre secrète que l'on ne devra pas tenter d'ouvrir avant le temps fixé. On y apprend le mot suprême de l'initiation si toutefois on est prêt à l'entendre. Le cheval ou l'aigle des contes indiens sont des montures redoutables que l'initié trop pressé n'est pas en état de gouverner: aussi bien est-il emporté par elles et précipité dans son état premier de misère et d'ignorance. Pis encore, il voyait des deux yeux, désormais il sera borgne.

Les sept mois pendant lesquels le héros du roman des Sept Vizirs résiste à la tentation correspondent aux sept temps ou aux sept degrés de l'initiation: de même que les quarante jours pendant lesquels hésite le troisième calender des mille et une nuits correspondant à une période initiatique. Je n'en citerai qu'un exemple qui lui aussi est un legs du passé. Au pays de Moab et précisément parmi les Arabes, au voisinage du pays des Mille et Une Nuits « celui qui veut devenir *faqir* doit se retirer au désert où il s'adonne au jeûne le plus strict et à la prière; il répète continuellement les noms de Michaël, Molelalaïl, etc. Il erre dans la solitude, livré à la contemplation

d'Allah. Bientôt il est en proie aux tribulations, aux angoisses; un personnage mystérieux se présente à ses regards fatigués; il veut le détourner de son entreprise; il lui déclare la guerre. Si le novice veut persévérer, il repousse les attaques du diable, ne retranche rien à son genre de vie et persiste toujours dans ce rude exercice pendant quarante jours. Au bout de ce temps, il est apte à devenir faqir[1] ».

Durant cette quarantaine le candidat à l'initiation était toujours soumis à nombre de tentations, mais l'une des plus sérieuses était le désir de pénétrer avant l'heure dans le sanctuaire secret où l'on recevait la révélation suprême.

Ces défenses, étant donné l'usage des anciens, étaient certainement commentées par des récits ou des contes analogues à ceux que nous étudions

Le récit de Grimm intitulé *L'Enfant de la Vierge Marie* nous fournit le type de la seconde série de contes où nous rencontrons le thème de la chambre interdite. Les variantes en sont assez nombreuses[2] tout le monde connaît cette charmante histoire :

Adoptée par la Vierge la fille d'un pauvre bûcheron a été transportée au ciel. Un jour, forcée de faire un voyage, la Vierge remet à sa protégée les clefs des treize portes du paradis

1) Jaussen (P. Antonin), *Coutumes des Arabes du pays de Moab*, Paris, 1988, p. 388.

2) *L'Enfant de Marie* dans Grimm, *Contes popul d'Allemagne*, n° 3, trad. Buchon, pp. 132-137; *Le Bénitier d'Or* dans E. Cosquin, *Contes popul. de Lorraine* II, 60-61; et les divers parallèles auxquels il réfère : Ey, *Harzmœrchenbuch oder Sagen und Maerchen aus dem Oberharze*, 1862, p 176; E. Meier, *Deutsche Volks maerchen aus Schwaben*, 1859, n° 36; Asbjœrnsen, *Norwegische Volksmaerchen gesammelt*, trad. en all. par F. Busemann, 1847, I, 8; Haupt und Schmaler, *Volkslieder Wenden*... 1843, II, 179. Waldau, *Bœhmisches Maerchenbuch*, 1860, p. 600; Leskien und Brugman, *Litauische Volkslieder und Maerchen*, 1882, p. 498; Schott, *Walachische Maerchen*, 1845, n° 2; D. Comparetti, *Novelline popolare italiane*, 1875, n° 38; L. Gonzenbach, *Sicilianische maerchen*, 1870, n° 20. Notons encore un conte flamand, A. Harou, *L'enfant de la fée* dans *La Tradition* (1893), VII, 221-223.

en lui défendant d'ouvrir la treizième. L'enfant désobéit et, la porte ouverte, voit, au milieu du feu et de la lumière, la Trinité assise. Du bout du doigt elle touche légèrement la lumière, le doigt devient couleur d'or et elle a beau le laver, la couleur ne s'en va pas

A son retour, la Vierge Marie interroge la fillette qui, par trois fois, nie avoir ouvert la porte défendue. Pour la punir, la Vierge la renvoie sur la terre. La jeune fille s'endort puis, se réveille dans un désert affreux, où elle reste longtemps en proie à toutes les misères.

Passe un roi qui, la trouvant d'une beauté merveilleuse, l'emmène dans son palais et l'épouse. Elle met successivement au monde trois enfants. Chaque fois qu'elle vient d'accoucher, la Vierge lui apparaît et lui demande si elle veut confesser sa faute : elle nie toujours et chaque fois la Vierge lui prend son nouveau-né.

On l'accuse d'être une ogresse et on la condamne au bûcher. Déjà elle est attachée au poteau et la flamme commence à s'élever autour d'elle, lorsqu'enfin son cœur est touché de repentir.

— Si je pouvais avant de mourir, pense-t-elle, avouer que j'ai ouvert la porte ! — Et elle crie : — Oui, Marie, je suis coupable !

Comme cette pensée lui venait au cœur, la pluie se mit à tomber du ciel et éteignit le feu du bûcher ; une lumière se répandit autour d'elle et la Vierge Marie descendit, ayant à ses côtés les deux fils premiers-nés et portant dans ses bras la petite fille venue la dernière. Elle dit à la reine d'un ton plein de bonté : Il est pardonné à celui qui avoue son péché et s'en repent[1]. »

En d'autres variantes la Vierge est remplacée par une femme mystérieuse et le ciel par quelque lieu paradisiaque.

1) Ch. Deulin, *Les Contes de Ma Mère l'Oye*, pp. 175-176. On trouvera le conte entier dans *Contes popul. de l'Allemagne*, trad. M. Buchon, pp, 132-137 et *Contes choisis des frères Grimm*, trad. Baudry p. 93-101.

Les contes de cette seconde série peuvent recevoir aussi une interprétation initiatique; cela n'est guère douteux : l'enfant de la Vierge a huit ans, l'âge de raison; les douze chambres des douze apôtres symbolisent la totalité de l'enseignement chrétien; la treizième celle du Saint des Saints renferme le secret mystique de l'union divine. On ne peut y accéder qu'en attendant l'heure fixée et à la suite d'un guide sacré. Si l'on s'est trop pressé il faut expier sa faute non seulement par diverses épreuves mais par un humble aveu. Dans cette adaptation chrétienne d'un thème païen, l'idée essentielle demeure.

Dans la variante flamande la chambre interdite est remplacée par une cassette. Celle-ci contient la baguette magique de la fée qui élève l'enfant, c'est-à-dire les pouvoirs ou la puissance qui ne peut être conférée que par l'initiation.

Peut-être, dira-t-on, que ces deux séries de récits ne semblent pas avoir grand rapport avec l'histoire de Barbe-Bleue. Mais il n'en sera pas de même pour la troisième série.

On y retrouve non seulement la chambre interdite avec son affreux spectacle, mais le cheval sauveur des versions de la première série. Croquemitaine y est précipité dans l'huile bouillante.

Oyez d'abord ce conte qui a été recueilli dans l'île de Zanzibar, chez les Swahili, population issue d'un mélange de nègres et d'arabes : Un sultan n'a point d'enfants. Un jour, il se présente devant lui un démon sous forme humaine, qui lui offre de lui en faire avoir, à condition que, sur deux, le sultan lui en donnera un. Le sultan accepte sa proposition ; sa femme mange une certaine substance que le démon a apportée, et elle a trois enfants. Quand ces enfants sont devenus grands, le démon en prend un et l'emmène dans sa maison. Au bout de quelque temps, il donne au jeune garçon toutes ses clefs et part pour un mois en voyage. Un jour, le jeune garçon ouvre la porte d'une chambre : il voit de l'or fondu; il y met le doigt et le retire tout doré. Il a beau le frotter, l'or ne s'en va pas; alors il s'enveloppe le doigt d'un chiffon de linge. Le démon, étant

revenu, lui demande : « Qu'avez-vous au doigt? — Je me suis coupé », dit le jeune garçon. Pendant une autre absence du démon, le jeune garçon ouvre toutes les chambres. Il trouve dans les cinq premières des os de divers animaux, dans la sixième des crânes humains, dans la septième un cheval vivant. « O fils d'Adam! » lui dit le cheval, « d'où venez-vous? » Et il lui explique que le démon ne fait autre chose que dévorer des hommes et toutes sortes d'animaux. Il lui donne ensuite le moyen de faire périr le démon, en le poussant dans la chaudière même où il fait bouillir ses victimes. Le garçon suit ces conseils, et, débarrassés du démon, le cheval et lui vont s'établir dans une ville où ils bâtissent une maison, et le jeune homme épouse la fille du sultan du pays[1]. »

Il est bien clair que les diverses chambres où le jeune garçon est entré étaient interdites quoique le conte ne semble plus s'en souvenir. Nous en trouvons la preuve en cet autre récit indien de Kamaon :

« Un jeune prince, qu'un *yoghî* s'est fait promettre par un roi dès avant qu'il fût né, a été emmené au jour dit, par le yoghî, qui lui fait voir toutes ses richesses, sauf une chambre. Un jour que le yoghî était sorti, le jeune prince ouvrit la chambre défendue, et il la vit remplie d'ossements : il comprit que le yoghî était un ogre. Et les ossements, en le voyant, se mirent d'abord à rire, puis à pleurer. Le prince leur ayant demandé pourquoi, ils répondirent : « Tu auras le même sort que nous. — Mais y a-t-il quelque moyen de me sauver? Oui, dirent les ossements, il y en a un. Quand le yoghî apportera du bois et fera un grand feu, quand il mettra dessus un chaudron plein d'huile, et qu'il te dira : « Marche autour, tu lui répondras : Je ne sais pas marcher ainsi; montre-moi comment il faut faire. Et quand il commencera à marcher autour de la chaudière, tu lui casseras la tête et tu le jetteras dans l'huile

1) E. Steere, *Swahili Tales*, London, 1870, p. 381-389 et E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, I, 145-146.

bouillante. Il en sortira deux abeilles, l'une rouge et l'autre noire. Tu tueras la rouge et tu jetteras la noire dans la chaudière. » C'est ce que fit le prince. En s'en retournant à la maison, il trouva sur la route une calebasse remplie d'*amrita* (eau d'immortalité). Il en arrosa les ossements, lesquels revinrent à la vie et formèrent une armée[1] ».

Ce yoghî-dévorant ou ce pseudo ascète ne représente-t-il pas fort bien celui qui joue le rôle du diable ou des tentateurs dans les épreuves initiatiques?

Qu'il s'agisse là de récits qui ont eu des attaches religieuses ou rituelles on ne peut guère en douter. Un conte du Bengale va d'ailleurs nous en fournir la preuve[2].

Un religieux mendiant promet à un roi de lui faire avoir deux fils, si celui-ci consent à lui en donner un. Le roi s'y engage, et le mendiant fait manger à la reine d'une certaine substance : au bout d'un temps, elle met au monde deux fils. Quand les enfants ont seize ans le yoghî vient en réclamer un. L'aîné se dévoue. Le mendiant arriva chez lui avec le jeune homme, défend à celui-ci d'aller du côté du nord; autrement il lui arrivera malheur. Mais un jour advint que chassant un cerf il se laisse entraîner dans la région qu'il devait éviter et tombe entre les griffes d'une râkshasi (ogresse). Son frère cadet le délivre et la râkshasî, pour sauver sa vie révèle aux deux jeunes gens que le yoghî a de mauvais desseins contre l'aîné : déjà il a sacrifié à la sanglante déesse Kâlî six victimes humaines ; le prince sera la septième : c'est alors que le yoghî atteindra l'état de « perfection». Que le prince entre au plus tôt dans le temple de Kâli, et il verra si ce qu'elle lui dit est vrai...

« Le prince se rend immédiatement au temple de Kali, et y étant entré, il voit dans des niches six crânes qui, à son arrivée, rient d'un rire sinistre. Il les interroge et reçoit leurs conseils. Puis, quand le yoghî l'amène devant la déesse et lui

1) E. Cosquin, *Etude de Folklore comparé*, Paris 1910, pp. 7-8.

2) Lal Behari Day, *Folk tales of Bengal*, London, 1883, n° 13, pp. 194-196.

dit de se prosterner, le jeune homme répond qu'en sa qualité de prince il ne s'est jamais prosterné devant personne, et prie le yoghî de lui montrer comment on fait. Le yoghî se prosterne, et aussitôt le prince lui tranche la tête, rendant du coup la vie aux six crânes[1]. »

Dans un autre conte de l'Inde septentrionale (province de Mirzapour) c'est autour de la statue de la déesse que le prince doit pratiquer les circumambulations rituelles qu'ailleurs l'initié doit exécuter autour d'une chaudière d'huile. Dans la chambre où le prince ne doit pas entrer, il aperçoit des crânes qui rient.

« Et les crânes disent au prince : « Quand le sâdhou reviendra, il te dira de marcher tout autour de l'image de la déesse et de t'incliner devant elle. Pendant que tu t'inclineras, il te tranchera la tête avec son sabre. Tu n'as qu'une chance de salut : quand le sâdhou te dira de t'incliner, demande-lui de te montrer comment il faut faire; alors tranche-lui la tête. Ensuite ouvre la quatrième chambre, tu y trouveras un pot d'eau d'immortalité (*amrita*). Bois-en un peu et asperge-nous en. Tu deviendras immortel, et nos têtes se réuniront à nos corps[2] ».

Dans une variante de cette aventure qne l'on rencontre dans les Trente-deux récits du Trône[3], le roi Vikramaditya doit se prosterner non pas devant une déesse mais devant un agnikounda (littéralement un creux, un bassin à feu) c'est-à-dire devant un brasier qui est ici un brasier sacré. Il faudra, dit le yoghî, qu'après avoir tourné par la droite autour de l'agnikounda le roi se prosterne comme un bâton, c'est-à-dire s'allonge à plat. Suit la feinte ignorance et le coup de sabre qui tranche la tête du yoghî-magicien.

Ce brasier sacré, comme la statue de la déesse, témoigne suf-

1) E. Cosquin, *Etude de Folklore comparé*, p. 11.

2) *North Indian Notes and Queries*, juin 1893, p. 51, col. 2 résumé par E. Cosquin *loc. laud.* p. 71.

3) Cf. R. Roth dans *Journal asiatique* (1845) 278 sq. et E. Cosquin, p. 12-13.

fisamment de l'origine liturgique de la chaudière d'huile.

On pourrait citer encore une variante tibétaine où l'on voit un ogre qui déguisé en saint lama est occis par le prince qu'il voulait décapiter alors qu'il lui montre comment il faut se prosterner devant le souverain des incantations [1]. On ne ferait que constater une fois de plus la conception d'une sorte de personnage sacré mais de nature mauvaise qui tombe dans le piège qu'il tend et prépare ainsi le triomphe même de celui qu'il éprouve [2].

Ces trois premières séries de contes se réfèrent donc à une sorte d initiation. Le calender est un apprenti mari; l'enfant de la vierge Marie une apprentie sainte; et le jeune homme que l'on confie au yoghi un apprenti-prêtre. A ce dernier type se rattache d'ailleurs tout le groupe des contes analogues à celui de l'apprenti-magicien.

La chambre interdite se rattache donc toujours à une sorte d'apprentissage et sert précisément à éprouver le héros ou l'héroïne.

## § III. — Barbe-Bleue ou l'initiation de l'épouse.

L'histoire de Barbe-Bleue, telle qu'elle est rapportée par Perrault constitue le type de la quatrième série de contes où figure la chambre interdite. L'héroïne est une jeune femme qui devient ou va devenir l'épouse d'un être redoutable, ogre, magicien, démon, Barbe-Rouge ou Barbe-Bleue. Elle est soumise à une épreuve difficile. Son maître et seigneur devant s'absenter lui confie les clefs de tous ses appartements avec l'autorisation d'user et de jouir de tous ses trésors; mais bien qu'il lui remette aussi la clef d'une certaine chambre secrète, il lui interdit d'y pénétrer. La pauvre jeune

1) W. F. O. Connor, *Folk-Tales from Tibet*, London, 1906, pp. 103 sq. et E. Cosquin, *loc. laud.*, p. 14.

2) Pour d'autres parallèles, E. Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, notes du n° XII, *passim*, I, 133-154.

femme ne sait pas résister à la tentation et découvre dans le cabinet défendu les cadavres des autres belles indiscrètes qui l'ont précédée. Barbe-Bleue ou le diable va la tuer, mais surviennent ses parents ou ses frères qui l'arrachent à son bourreau.

Tel est la substance du récit. Voyons maintenant si nous ne pouvons pas l'interpréter aussi comme une épreuve de l'initiation ou de la préparation au mariage.

a) *Le tentateur.* — Le nom même de Barbe-Bleue ne se rencontre que dans quatre ou cinq versions françaises : Paris, Gascogne, Auvergne, et Haute-Bretagne[1]. On nous parle ailleurs de Barbe-Rouge[2] ou plus simplement d'un méchant personnage : monsieur, seigneur, roi, empereur[3]; une version florentine l'appelle l'ogre[4]; au Piémont c'est le roi des assassins[5]; en Allemagne et en Écosse c'est un sorcier[6]. Il ne faut donc pas attacher plus d'importance qu'il ne convient aux noms de Barbe-Bleue ou de Barbe-Rouge; ces vocables veulent simplement désigner un être d'aspect redoutable, une sorte de magicien ou d'être diabolique[7].

1) Ch. Perrault, *Les Contes de fées*, éd. A. Lefèvre, pp. 101-118; *Barbe-bleue* dans J. F. Bladé, *Contes popul. de la Gascogne* I. 241-250; *Revue des Trad. Popul.* (1887), II, 245; *Rev. des Trad. Popul.* (1894), IX, 54. — *Mélusine* (1886-87), III, 330-331.

2) P. Sébillot, *Litt. orale de la Haute Bretagne*, pp. 41-43.

3) Pineau, *Le Folk-Lore du Poitou* (1892), pp. 13-16; Luzel, *Contes de la Basse-Bretagne*, I, 25-31; II, 341-348; Albert le Grand, *Vie des Saints de Bretagne* : *Saint-Gildas* (ou Veltas) au 29 janvier; E. Souvestre, *Le Foyer Breton*. Paris, 1853, I, pp. 45-62.

4) Marc Monnier, *Les Contes populaires en Italie* (1880), p. 358-363.

5) A. de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, II, 36 note 1.

6) *L'Oiseau rare* dans *Grimm*, n° 36, trad. Buchon 199-203 et *La Veuve et ses filles* ds. *Campbell*, n° 41, II, 265, trad. par Loys Brueyre, *Contes de la Grande-Bretagne*, 1875, p.. 121-125.

7) Une superstition mentonaise recommande de se défier d'un homme à la barbe rouge, *Rev des Trad. popul.* (1894), IX, 331. Cette opinion se retrouve en Bourgogne où les hommes à la barbe rouge passent pour méchants et brutaux. Chez les Roumains la barbe rouge est un attribut démoniaque. J. Brun, *La Veillée*, Paris, pp. XI-XII. Pour les Annamites, la barbe rouge semble carac-

Nous trouvons en Australie toute une série de personnages sacrés qui jouent un rôle terrifiant dans les initiations de diverses tribus et que l'on présente aux non-initiés ou aux demi-initiés comme des espèces de croquemitaines Le *Tumana* des Kaitish, l'*Eruba* de la tribu Larrakia, le *Witurna* des Urabuma, le *Tundun* des Kurnaï, *Duramulun* chez les Yuin et dix autres personnages semblables[1] sont de véritables magiciens. Leur voix redoutable évoque le mugissement du taureau ou le roulemeut du tonnerre; on la confond avec le ronflement artificiel du rhombe. Ils n'apparaissent aux profanes que revêtus de masques affreux et dans des costumes étranges qui ajoutent encore à l'impression cherchée. On retrouve ces croquemitaines sacrés aussi bien en Afrique qu'en Polynésie ; le *Tubuan* des îles Salomon et le prêtre-magicien du Bas-Congo (Nganga) sont eux aussi des initiateurs à l'aspect redoutable[2].

Que l'Europe ait connu de semblables personnages, on ne peut guère en douter. Parmi les variantes russes de l'histoire du *Magicien et de son apprenti*, le Magicien *Oh* ou *Ohk* nous est présenté tantôt comme un être diabolique et tantôt comme le Tzar de la forêt, petit vieux *à la barbe toute verte*[3]. C'est lui qui se charge d'instruire l'enfant auquel son père veut donner

tériser les sorciers. Voici comment débute le conte du *Sorcier à la Barbe-Rouge* : « Il y avait dans un village un sorcier à barbe-rouge nouvellement marié. Sa femme le détestait surtout à cause de cette affreuse barbe rouge qui le faisait ressembler à une bête féroce. » *L'Orza* dans Reichenberg, *Fables, Contes et Recits annamites*, Rouen, 1908, p. 109. — Les anciens Égyptiens, dit-on abhorraient les cheveux rouges parce que c'était la couleur des cheveux du dieu Sat. Yacoub Artin Pacha, *Contes popul. du Soudan égpptien*. Paris, 1909, p. 51 note 1.

1) A. Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*. Paris, s. d., p. LXXII-LXXIX.

2) R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 567-612 ; Ed. de Jonghe, *Les Sociétés Secrètes au Bas Congo*. Bruxelles, 1907, p. 30 et Leo Frobenius, *Die Masken und Geheimbunde Afrikas*. Halle, 1898, *passim*.

3) E. Cosquin, *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens*, Niort, 1913, p. 40.

une science qui le mette à même de gagner beaucoup d'argent avec peu de peine.

Le magicien *Oh!* devient le derviche *Oh!* dans un conte de Constantinople[1]. Derviche, magicien ou démon de nos contes européens rappellent incontestablement les croquemitaines initiatiques, les tentateurs rituels et font ressortir la parenté de ceux-ci avec Barbe-Bleue.

Son histoire est d'ailleurs nettement apparentée à celle du *Magicien et de l'Apprenti*. Dans les versions siciliennes, turques et épirotes, le magicien initiateur joue un rôle tout à fait analogue à celui de notre *Barbe-Bleue*[2] et nous avons le droit d'en conclure que ce dernier n'en est qu'un équivalent. Le magicien dans l'extrême péninsule italienne est un homme dont la barbe lui tombe jusqu'aux genoux[3] et rappelle à la fois Barbe-Bleue et le Tzar de la forêt. Barbe-Bleue est un tentateur, le tentateur des jeunes femmes ou des fiancées. Il se charge de leur apprendre à garder les secrets de l'époux et peut-être jugera-t-on que cette épreuve était inspirée par une incontestable sagesse.

b) *Le sanctuaire du magicien et la chambre interdite.* — Le château de Barbe-Bleue est d'ailleurs une sorte de *palais enchanté* empli de richesses et de trésors; il en accorde très volontiers la jouissance à la femme qu'il vient d'épouser ou qu'il veut épouser mais il fait une réserve : elle ne pénétrera pas dans la *chambre secrète* dont il lui remet la clef avec toutes les autres clefs du logis. Cette chambre que l'on pourrait appeler la salle des suppliciées, contient les cadavres de toutes les curieuses qui en ont franchi indûment le seuil : c'est le cabinet d'épouvante.

La maison des hommes, ainsi appelle-t-on la loge réservée à l'initiation des garçons chez les peuples primitifs, est interdite

1) J. Nicolaïdès, *Le derviche Oh!* dans *La Tradition* (1889), III, 206-208.

2) E. Cosquin, *Les Mongols*, p. 47 citant : L. Gonzenbach, *Sicilianische Mœrchen*. Leipzig, 1870, n° 23 ; Ada Kaleh n° 26 et J. G. Von Hahn, *Griechische und Albanesische Maerchen*. Leipzig, 1864, n° 19.

3) D. Comparetti, *Novelline popolari italiane*. Torino, 1875.

aux femmes et aux enfants et en général à tous les non-initiés. C'est précisément le logis des croquemitaines sacrés. L'*Ungunja* des Aruntas et des autres tribus centrales de l'Australie est définie par Spencer et Gillen « la partie spéciale du camp où les hommes s'assemblent et dont les femmes ne doivent pas approcher[1]. » Les *Tohes* de Sainte Anna, de Saint Christophe et des îles voisines appartenant au groupe des Salomon sont beaux et de grandes dimensions. On y garde les ossements des chefs et des guerriers célèbres ainsi que le crâne des hommes du commun. Les enfants arrivés à l'âge de la puberté y sont enfermés durant une année et quelquefois plus, jusqu'à ce que leur initiation soit complète[2].

« Parmi les Indiens Pueblos dans la partie méridionale des États-Unis les fameux *Kivas* semblent être une survivance de l'institution primitive de la maison des hommes. Les *Kivas* sont des salles souterraines qu'on emploie comme lieux de réunion pour les nombreuses sociétés secrètes qu'on trouve dans tous les pueblos[3].

C'est la coutume à présent que tous les membres d'un clan soient membres du même *Kiva*[4]. Chaque société a son propre *Kiva* dans lequel seuls les membre initiés peuvent entrer lorsqu'on y accomplit les rites secrets. *Les femmes en sont toujours exclues.* Les mêmes *Kivas* servent aussi de temples durant les fêtes sacrées[5].

« La maison des hommes a survécu avec presque toute sa vigueur primitive parmi les tribus d'Esquimaux de l'Alaska. Les *Kozges* ou *Kashims* des Esquimaux du Cap du Prince de Galles (détroits de Behring) ne reçoivent les femmes que lors-

1) *Native Tribes of Central Australia*, 656. Cf. aussi *Northern Tribes of Central Australia*, 335.

2) Gaggin, *Among the man-eaters*, 159-161 et 212-213.

3) Fewker ds *Journ. Amer. Ethnol. and Archæol.*, I (1891), 2 note 1 ; II (1892) 6 note 1, 14 sq.

4) Mindeleff dans *Eighth Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, 134.

5) Bandelier cité par *Amer. Antiquarian*, XIX (1897), 174. Cf. *Ibid.*, XX (1898), 238.

qu'on y donne des danses publiques. Chaque *Kashim* est construit et entretenu par la communauté et sert de club, d'atelier et de maison de jeu. On y donne les danses religieuses et on y reçoit les tribus voisines venant en visite[1]. Il n'y a « presque pas d'événements importants dans la vie d'un Esquimau qui ne soient en rapport avec des rites dans lesquels le *Kashim* ne joue un rôle important. C'est essentiellement la maison des hommes; *à certains moments et durant l'accomplissement de certains rites, les femmes en sont strictement exclues*, et les hommes y dorment tout le temps que les règles les obligent à s'éloigner de leurs femmes[2]. »

On ne saurait douter que les peuples de l'ancienne Europe, les Celtes, les Francs, les Germains, les Ibères et toutes les autres races qui s'y mêlent aujourd'hui ont connu jadis la maison des hommes, le temple où la loge initiatique avec son sanctuaire doublement interdit contenant parfois des crânes, des squelettes voire des cadavres momifiés.

Le rhombe ou grenouille, c'est son nom français, avant de devenir un jouet a été partout employé dans les cérémonies initiatiques où son mugissement passait pour la voix du magicien[4], on l'employait dans les mystères chez les Grecs[5] et l'on ne peut guère douter qu'il n'ait eu un semblable usage dans toute l'Europe primitive. Sa survivance en France, en Angleterre, en Allemagne permet de supposer la préexistence d'initiations celtiques et germaniques où il jouait un rôle sacré.

Au Maroc l'apprentissage de certains métiers comme ceux de moissonneur ou de chanteur se fait encore auprès de certaines grottes sacrées hantées par des génies[6].

1) Wickersham ds *Amer. Antiquarian*, XXIV (1902), 221-223.

2) Nelson dans *Eighteenth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol.*, 286.

3) Webster, *Primitive secret societies*, Ch. I : The Men's house, pp. 6-7, 9, 16 et 18. On y trouvera des références à d'autres faits analogues.

4) P. Saintyves, *La force magique*, pp. 57-63.

5) Löbeck, *Aglaophanus*, I, p. 700.

6) H. Basset, *Le culte des grottes au Maroc*. Alger, 1920, pp. 67-68 et 84-85.

Le conte du *Magicien et de l'Apprenti* suppose de son côté l'existence de chambres de ce genre dans les pays où il est très répandu. Or comme nous l'avons déjà dit la parenté de ce conte et de celui de Barbe-Bleue est étroite.

Dans les deux versions bretonnes où Barbe-Bleue se confond avec le roi Comorre et la version auvergnate dite du Bouc-Blanc, la triste princesse ne viole aucun interdit mais se rend dans une chapelle funéraire où les fantômes des malheureuses qui furent mises à mort avant elle lui octroient des objets magiques pour lui permettre de s'échapper. Or, parmi les versions du *Magicien et de l'Apprenti* nous trouvons une variante albanaise qui s'en rapproche étrangement. Le jeune initié a été pris en affection par le magicien qui lui enseigne aussi quelques sciences mais ce n'est pas ces quelques sciences qui lui servent quand il s'enfuit. Il n'échappe à la poursuite du magicien qu'en jetant derrière lui des objets qui créent tout d'un coup entre lui et son poursuivant une montagne, une forêt et enfin une grande mer. C'est sur le conseil de trois juments trouvées par lui dans une chambre défendue que ce jeune homme a pris avec lui ces objets en s'enfuyant[1]. Nous trouvons encore une version analogue parmi les contes serbes de la collection Mijatovicz[2]. Le magicien est remplacé par quatre géants et le jeune homme pénètre dans trois chambres défendues, où il reçoit tour à tour un licou, une clef et une chaîne de fer qui lui servent, après son départ, à réaliser des tours magiques qui attestent qu'il a appris le métier[3]. Ici la chambre ou les chambres défendues se rattachent certainement au logis initiatique et leur parenté avec les chapelles de certaines versions de Barbe-Bleue permet de penser que toutes ces chambres interdites, y compris celles de notre conte sont des équivalents.

1) G. Meyer, *Albanische Maerchen*, n° 5 dans *Archiv. fur Litteratur. geschichtes* (1884), XII, 108.

2) C. Mijatovicz, *Serbian Folk-Lore*, 1874, p. 215.

3) E. Cosquin, *Les Mongols*, pp. 56-58.

c) *Les épreuves initiatiques.* — Le type idéal ou essentiel de toute initiation consiste en un simulacre de mise à mort du novice suivi plus ou moins rapidement d'une résurrection. On en citerait d'innombrables exemples.

Lorsqu'un Australien du groupe d'Alice Springs veut devenir magicien « il s'éloigne du camp et arrive à une caverne qu'on appelle Olkapara, fort vaste, tout à fait comparable aux caves de nos fées, ou aux souterrains des nagas indous. Là les Iruntarinia vivent dans un perpétuel bonheur. En proie à une grande anxiété l'homme s'endort devant la cave. Au lever du jour, l'un des Iruntarinia sort, et, trouvant l'homme endormi, le perce d'une lance invisible qui pénètre en arrière, par la nuque, passe à travers la langue, en y faisant un grand trou, et ressort par la bouche. La langue reste perforée pendant toute la vie, d'un trou de la largeur du petit doigt, et c'est là, la seule trace permanente et apparente du contact du mage avec les esprits. D'un deuxième coup de lance, l'Iruntarinia lui traverse la tête d'une oreille à l'autre et la victime meurt, puis elle est transportée à l'intérieur de la caverne. Là, l'Iruntarinia lui enlève tous les viscères, et lui en met de neufs, tout en disposant, dans le corps ouvert, des pierres *atnongara* (cristaux de quartz magiques) puis le ranime, mais il est fou. Cependant la raison lui revient rapidement. Alors l'Iruntarinia le ramène vers le camp et rentre à la caverne. Pendant quelques jours encore le futur magicien délire, jusqu'à ce que, un beau matin, on le voie peint du signe de ses esprits. On reconnaît qu'il est homme-médecine.

« Une autre grande tribu, voisine au nord des Arunta, celle des Warramunga a aussi, parmi ses magiciens des individus initiés par les esprits. Voici résumé, le récit de l'un d'entre eux. Parti au désert, il est obsédé pendant plusieurs jours par des *puntidir*, des esprits du genre des Iruntarinia, qu'il croit être des magiciens étrangers parce qu'ils lui jettent un sort tel qu'il ne peut allumer son feu par friction ; ils le poursuivent, et enfin dans son sommeil le tuent, lui ouvrent le corps, changent ses

organes et introduisent en lui un petit serpent qui incarne les pouvoirs magiques. Puis ils le laissent, ses amis le retrouvent et le croient mort, mais il revient à la vie et l'on reconnaît à tout cela qu'il est un homme-médecine. Ces esprits sont son père et son frère, et ils lui ont révélé plusieurs *corroborees*[1]. »

Dans les sociétés secrètes du Congo et du golfe de Guinée on n'admet guère que les fils les plus intelligents d'hommes-libres ou d'esclaves riches La durée des cérémonies va de deux mois à six ans, suivant la tribu et les observateurs. On isole le novice généralement dans la forêt où on l'emporte comme mort après l'avoir intoxiqué et anesthésié avec quelque boisson soporifique[2]. Durant tout le temps des épreuves les novices vont nus et ne doivent pas se montrer aux hommes, car, encore une fois, ils sont morts. A la fin de cette réclusion les initiés font semblant de ne savoir ni marcher, ni manger et se comportent comme des nouveau-nés (ressuscités) auxquels il faut réapprendre tous les gestes de la vie commune. Sortis enfin de leur isolement ils en emportent une sorte de caractère sacré[3].

Chacun se rappelle la scène tragique où Barbe-Bleue, convaincu de la désobéissance de sa femme, lui déclare : *Il faut mourir Madame et tout à l'heure.* N'est-ce pas l'équivalent du langage que les croquemitaines sacrés adressent aux aspirants novices avant de les entraîner dans la forêt? Dans les variantes bretonnes où le roi Comorre joue le rôle de Barbe-Bleue, la pauvre femme est d'ailleurs mise à mort puis ressuscitée absolument comme dans les initiations primitives.

Le dialogue entre Barbe-Bleue et sa femme a un accent liturgique fort reconnaissable. La prise d'habits de fête ou

1) Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions.* Paris, 1909, pp. 162-163. Pour l'Australie on trouvera les principaux exemples dans A. Loisy, *Les rites d'initiation chez les Naturels Australiens* dans *Revue d'Hist. et de littérature religieuses* (1920). VI, 231-232, 234, 254 et 265.

2) Éd. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas Congo.* Bruxelles, 1907, p. 50 et H. Nassau *Fetichism in West Africa*, Londres, 1904, p. 250.

3) Cf. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 116-117.

l'abandon de tout vêtement qui accompagne ce dialogue semble des plus caractéristiques. Deux versions fragmentaires du Nivernais et du Berry, où le diable joue le rôle de Barbe-Bleue, nous fournissent d'ailleurs des formes d'une allure toute rituélique.

Le diable de la version berrichonne sur le point d'exécuter Jeannette « prit la selle de son cheval noir, puis il dit :

« Pose, ma belle, pose, ma belle,
Pose ton cou sur la selle ».

« — Attendez, mon bon monsieur, attendez que je quitte mon beau tablier, mes beaux bas que ma mère jamais plus ne me donnera !

« — Je le veux bien, mais dépêche-toi ».

Et le diable alla mettre son cheval à l'écurie.

« — Vite, ma sœur ; vite, ma sœur ; monte dans la grande tour et vois si ma marraine la sainte Vierge ne vient pas à notre secours ».

Catherine monta dans la tour et regarda par toutes les routes et par tous les sentiers.

« — Catherine, Catherine, vois-tu venir quelque chose ?

« — Je ne vois rien rien, par toutes les routes et par tous les sentiers »

Le diable revint, prit son grand sabre et dit :

« Pose, ma belle, pose, ma belle,
Pose ton cou sur la selle. »

« — Attendez, mon bon monsieur, attendez que je quitte ma belle chemise que ma mère jamais plus ne me donnera.

« — Je le veux bien, mais hâte-toi. »

Le diable sortit encore pour aller donner à manger à son cheval.

« — Catherine, Catherine vois-tu venir quelque chose ?

« — Je ne vois venir qu'un petit papillon blanc tout au loin dans le ciel bleu,

« — C'est ma marraine, la sainte Vierge ! Fais-lui signe de venir bientôt, car voilà le Diable qui accourt.

« — Allons, allons, est-ce fini ?

« Pose, ma belle, pose, ma belle,
Pose ton cou sur la selle. »

« — Attendez, mon bon monsieur, attendez que je tire mon beau scapulaire que jamais plus ma mère ne me donnera.

« — Mon cheval a soif et j'y vais, mais c'est la dernière fois. »

Dès qu'il fut sorti, Jeannette appela sa sœur :

« — Catherine, Catherine, vois-tu le papillon ?

« — Me voici, ma gentille filleule, me voici ! dit la sainte Vierge qui venait d'arriver. »

Le Diable revint avec son grand sabre. Mais la sainte Vierge le saisit et le plaça dans une grande boîte, et, comme une grande chaudière d'eau bouillante était là, on y jeta le Diable[1]. »

Bien mieux dans la forme nivernaise, le dialogue est rythmé et les supplications de la patiente sont chantées[2]. La belle quitte tour à tour sa robe, son jupon, sa chemise, elle est nue comme une initiée lorsqu'arrivent le bon Dieu et la Sainte Vierge qui coupent la tête au diable et jettent son corps dans l'huile.

La nudité rituelle est d'usage ordinaire dans les cérémonies initiatiques. Les premiers chrétiens qui recevaient le baptême par immersion étaient nus et nus les dévôts de la mère des dieux qui recevaient la pluie de sang du taurobole.

d) *La défaite du tentateur ou la mise à mort du tortionnaire des initiés.* Dans notre troisième série de contes nous avons vu que le *yoghi* ou le *sandhou* étaient précipités dans le feu ou dans l'huile bouillante; et nous venons de voir que le Diable qui joue le rôle de Barbe-Bleue dans la version berrichonne est plongé dans une chaudière d'eau bouillante. Ce sont là des rencontres instructives. Le supplice peut varier; mais il s'agit ordinairement d'une précipitation qu'il était facile de truquer

1) H. Carnoy, *Contes français*, pp. 160-162.
2) A. Millien dans *Rev. des Trad. pop.* (1888), III, 437-438.

rituellement. Un conte grec de l'île de Chypre va nous en fournir un exemple pittoresque :

La fille d'un bûcheron a épousé un marchand, qui l'a emmenée dans sa maison, dont il lui a remis les cent clefs, en lui défendant d'ouvrir une certaine chambre. Elle l'ouvre un jour, et, regardant par la fenêtre, elle voit un convoi funèbre entrer dans un cimetière. Quand le mort est enterré elle voit son mari qui, au milieu des tombes, se change en ogre à trois yeux, déterre le cadavre et se met à le dévorer. Aussitôt elle est prise d'un accès de fièvre et forcée de se mettre au lit.

Le mari rentrant à la maison et inspectant la chambre défendue, voit la fenêtre ouverte. Pour savoir si la jeune femme lui a désobéi, il prend la forme de la mère de celle-ci, puis d'autres parents, et il essaie sans succès de lui faire dire si c'est son mari qui l'a rendue malade. Enfin il prend la forme de la nourrice, et la jeune femme, n'y tenant plus, raconte en se lamentant ce qu'elle a vu. Alors, l'ogre a trois yeux, sous sa forme véritable lui dit qu'il va la faire rôtir à la broche et la manger.

La jeune femme s'échappe, et le chamelier du roi la cache dans une des balles de coton que portent ses chameaux. L'ogre, étant arrivé, enfonce dans chaque balle sa broche rougie au feu, mais sans rien découvrir, la jeune femme ayant supporté sans pousser un cri une blessure qu'il lui a faite au pied. Le chamelier l'amène au palais du roi, où la blessure est pansée, et bientôt la jeune femme épouse le fils du roi. Elle se tient cachée dans une tour. L'ogre parvient à s'y introduire pendant la nuit, et il jette de la « poussière de cadavre » sur le prince afin qu'il ne se réveille pas. Puis il prend la jeune femme pour la manger. Sur l'escalier, où elle a fait répandre des pois chiches, elle pousse l'ogre, qui perd pied et roule dans une fosse, qu'elle a fait préparer d'avance, et où un lion et un tigre le dévorent[1].

1) Résumé par E. Cosquin dans *Rev. des trad. pop.* (1919), XXXIV, 15 d'après E. Legrand, *Contes populaires grecs*, pp. 115-131.

Cette fosse aux bêtes féroces est une réplique à la chaudière d'huile ou d'eau bouillante. Il est nécessaire que le tentateur soit chassé, pour que s'achève l'initiation. C'est encore mieux qu'il soit détruit. Il est facile d'imaginer une trappe qui permette de figurer rituellement une semblable exécution.

e) *Les guides de l'initié.* Dans la lutte de l'initié et du tentateur, il nous faut également souligner la présence de guides ou d'appuis dont un grand nombre appartient à sa famille. Dans les variantes de Barbe-Blene ce sont ses frères ou ses parents qui accourent à son aide, c'est ordinairement sa sœur qui interroge l'horizon. Les crânes qui dans les récits de la feinte ignorance dénoncent les projets criminels du tentateur sont non-seulement apparentés aux fantômes qui apparaissent à la femme du roi Comorre pour la sauver ; mais ils évoquent les squelettes et les crânes des ancêtres qui reposent dans les loges initiatiques primitives et dont on attend aux jours graves, à la fois protection et inspiration. Tous les membres de la famille, vivants ou morts, sont les appuis naturels du novice durant ses épreuves. Il ne faut pas oublier tous ces animaux secourables, les chiens ou les oiseaux qui vont avertir les parents des dangers que court leur fils ou leur frère ; ces chevaux que nous retrouvons dans toutes les séries de récits et qui tant par leurs conseils que par leurs secours arrachent le héros ou l'héroïne à une mort imminente. Ces bêtes généreuses semblent représenter les vrais guides de l'initié et font songer tout naturellement à ces réceptions antiques où les guides sacrés revêtaient les formes animales appropriées aux divers degrés de l'initiation.

L'étude successive du type du tentateur, de la nature de la chambre interdite, de la menace de mort qui pèse sur le héros ou l'héroïne, de la défaite du tortionnaire, des guides de l'apprenti ou de l'apprentie nous a conduit à cette conclusion : Tous ses différents traits s'expliquent fort bien par l'exégèse d'une sorte de rituel d'initiation au mariage qui comporte essentiellement une épreuve de la discrétion de la femme.

Une légende indienne de Pendjab publiée en 1903 nous montre précisément la lutte contre la tentatrice (le candidat est ici un homme) associée à un rituel matrimonial :

Le Râdjâ Rasâlou, après avoir tué plusieurs géants ogres (*râkshasas*) entre dans leur château, où il trouve une *râkshasî*. Il feint de consentir à l'épouser ; puis il dit : — Faisons les choses selon les règles : mettons la chaudière sur le feu ; remplissons-la d'huile et marchons sept fois tout autour. De cette façon les rites du mariage seront accomplis. — Pendant qu'ils tournent ensemble autour du feu, Rasâlou empoigne l'ogresse et la jette dans l'eau bouillante[1].

On ne saurait douter que le mariage ait comporté chez nos lointains ancêtres une sorte d'initiation ou d'apprentissage et par suite des rites de probation analogues à ceux qui sont à la base de nos contes.

## § IV. — Un dernier groupe de contes. — Conclusion.

Arrivé au terme de notre recherche il nous faut reconnaître une parenté des plus étroites entre nos quatre séries de contes. Chacun des thèmes typiques se ramène à une sorte d'apprentissage. La première série, modèle du calender, nous présente une sorte d'apprenti-mari, la seconde une apprentie-sainte Enfin la troisième série nous expose l'aventure d'un disciple devenu plus habile que son maître. Tous les héros de cette triple série d'histoires entrent dans un état nouveau qui comporte des avantages, mais où ils sont soumis à une grave tentation. Ces divers récits ne constituent pas des commentaires complets d'un rituel initiatique, mais diverses exégèses légendaires de la tentation rituélique à laquelle on soumet ordinairement les initiés. De même les contes du type de Barbe-Bleue.

1) Cf. Swynnerton, *Romantic Tales of Pandjab*, Wesminster, 1903, p. 223 sq.

Nos quatre séries de contes comportent toutes des épreuves, qui supposent une sorte d'apprentissage et de formation. Le mendiant qui s'unit à une reine et la fillette transportée au ciel; la jeune épouse de l'ogre ou la fille ravie par le diable; le jeune garçon devenu malgré lui disciple d'un pseudo-ascète, tous sont soumis à des interdits dont la violation peut amener la mort; tous doivent triompher des embûches mortelles que le tentateur organise sur leur route, parfois même ils doivent entrer en lutte directe avec lui.

En réalité tous ces récits ne dépendent pas simplement les uns des autres, mais se rattachent avant tout aux rituels d'où ils sont nés. Bien entendu lorsque l'initiation a disparu, ces commentaires lui ont survécu sous forme de contes. La Barbe-Bleue européenne et ses variantes, très vraisemblablement ne nous viennent pas de l'Inde historique mais de la décomposition des épreuves auxquelles on soumettait jadis, en Gaule ou en Germanie, les initiés et dont on a longtemps conservé des survivances dans les épreuves du compagnonnage. Dans les migrations préhistoriques, les ancêtres des populations d'Europe apportèrent sans doute avec eux leurs rituels initiatiques et les récits qui les commentaient.

Barbe-Bleue qui nous est présenté dans certaines variantes comme un ogre ou un sorcier est de toute évidence l'équivalent du magicien instructeur et de ces ogres déguisés en *yoghî*, *sandhou* voire en *saint lama* des contes de la troisième série. Ces faux ascètes nous rappellent à leur tour ce démon tentateur, — ne les traite-t-on pas eux aussi de démons? — qui se présente à l'apprenti-faqir pour le détourner du droit chemin, ou ces croquemitaines des initiations primitives dont la voix résonne comme un tonnerre?

Il y a des cas cependant où le rôle des personnages démoniaques semble se confondre avec celui du véritable initiateur. Les contes qui se rattachent à cette variante rituélique forment le groupe de *l'ogre maître d'école*. Nous le rencontrons chez les Mehris de l'Arabie du Sud.

« Un sultan n'a qu'une fille; quand elle est grandelette, il l'envoie chez un cadi, qui instruit les enfants. Un jour que la petite princesse arrive en avance à l'école, elle voit le cadi, lequel est un sorcier, en train de manger un petit garçon qu'il a fait cuire au four; elle quitte la maison bien vite. Pendant qu'elle s'enfuit, un de ses anneaux de cheville se détache, et le cadi le ramasse.

« A l'heure ordinaire, elle revient à l'école, et le cadi lui ordonne de rester après que les enfants seront partis. Il lui demande alors ce qu'elle a vu de si extraordinaire, qu'elle en a perdu son anneau de cheville. La petite princesse répond qu'elle n'a rien vu que de beau. Alors le cadi lui dit que, si elle ne le lui raconte pas, il mangera le sultan. « Mange-le », dit la princesse. C'est ce qu'il fait, et ensuite, ne recevant pas davantage une réponse à sa question, il mange la sultane, puis il détruit la moitié du palais.

« La princesse quitte le pays, et, dans sa vie errante, elle fait la rencontre d'un fils de sultan qui, charmé de sa beauté, l'épouse. Ayant mis au monde un petit garçon, elle voit tout à coup apparaître le cadi, qui lui adresse sa question habituelle, ajoutant que si elle ne lui raconte pas ce qu'elle a vu, il tuera le nouveau-né. Il le tue, en effet, et barbouille de sang la bouche de la princesse, que la sultane-mère à cette vue, accuse d'être une ogresse. Le prince l'épargne; mais, quand deux autres enfants ont encore disparu, il l'enferme dans un château qu'il avait fait bâtir pour elle.

« Un jour le prince doit aller en voyage; il demande à toutes les personnes de sa famille ce qu'elles désirent qu'il leur rapporte; mais il laisse sa femme de côté. Il s'embarque et voilà que le vaisseau ne veut pas bouger. Un matelot plonge, et il voit un personnage qui retient le vaisseau et l'empêche d'avancer. Ce personnage lui dit : « Si le fils du sultan veut que son vaisseau marche, il faut qu'il aille trouver sa femme qui désire lui donner une commission. »

« La princesse dit à son mari de lui rapporter tels et tels

objets, et, quand elle les a, elle leur conte ses chagrins, et le prince apprend ainsi la vérité.

« Arrive alors le cadi, qui dit à la princesse : « Je suis sous la protection de Dieu devant toi. Tes enfants, ton père et ta mére, tous sont en vie, et ton château (qui avait été à moitié démoli) est à la même place qu'autrefois[1] ».

Le cadi joue donc ici à la fois le rôle du démon tentateur et celui de la Vierge dans l'*Enfant de Marie* de Grimm et la jeune femme est récompensée d'avoir subi toutes ces épreuves sans avoir jamais révélé à personne le secret qui lui était imposé.

Dans une variante turque de Constantinople l'ogre est remplacé par l'oiseau de chagrin. L'héroïne est condamnée comme ogresse, mais malgré tout garde le silence. Tout à coup, arrive l'oiseau qui la porte dans un grand palais, se transforme en beau jeune homme et dit : Tu as souffert et tu ne m'as pas trahi. Eh bien! j'ai construit pour toi ce palais et j'ai élevé les enfants que voici. Ce sont tes enfants[2].

Si l'épreuve de la chambre interdite est remplacée par celle du silence il faut noter qu'elle est peut-être encore plus terrible. Il s'agit toujours de garder un secret, le secret des initiés. Le cadi et l'oiseau de chagrin jouent ici à la fois le rôle du tourmenteur et celui de la Vierge dans l'Enfant de Marie des frères Grimm.

On peut enfin s'expliquer la genèse (de notre seconde série) de contes où manque le démon tentateur.

Qu'il faille remonter, pour expliquer tous ces contes à des croyances et des pratiques fort primitives on ne saurait en douter.

Les couleurs qui ne s'en vont point, la clef d'or qui ne peut se laver, le doigt qui demeure teinté d'or, supposent la foi en des substances magiques qui se comprennent admirablement

1) Alfred Jahn, *Die Mehri-Sprache in Sud-Arabien*, Vienne, 1902; n° 11.
2) *Kunos-Adekalp*, n° 48, cité par E. Cosquin, dans *Rev. des Trad. pop.* 1914) XXIX, pp. 99.

chez des peuples qui ont foi aux ordalies par l'eau bouillante et le poison. Le sang ou le bain d'or dénonciateur ne répugnent pas plus au rituel initiatique que le poison révélateur au rituel judiciaire.

Au reste on ne saurait nier la parenté de tous ces récits soit que l'on considère le personnage démoniaque qui en joue le rôle horrifique, soit que l'on considère son logis avec son cabinet d'épouvante, soit enfin que l'on étudie la lutte du héros avec l'ogre tentateur et meurtrier ; mais il faut encore reconnaître que les divers incidents du conte, en ses diverses variantes correspondent aux divers aspects de la tentation initiatique.

Ce groupement des incidents n'est pas le résultat d'une simple fantaisie de conteur car tous se rattachent à l'idée centrale quoique implicite de la tentation rituélique. Tous les incidents en dépendent et tous s'expliquent par elle. Nous sommes loin de la mythologie solaire et de Gilles de Rais, mais sans doute sommes-nous plus près de la vérité.

P. Saintyves.

---

# LA LÉGENDE D'OCTAVE-AUGUSTE

## DIEU, SAUVEUR ET MAITRE DU MONDE[1]

---

### I

#### 1. — *La légende des personnages historiques*

On sait avec quelle facilité la légende s'empare de l'histoire, et comment, issue de l'imagination et des croyances populaires, elle la dénature, au point de susciter le doute sur la réalité de personnages parfaitement authentiques[2]. Tout héros historique, ancien ou moderne, attire à lui comme un aimant les récits légendaires, les thèmes mythiques, qui se répètent inlassablement les mêmes depuis des milliers d'années.

Tel est le sort des conquérants, que ce soient ceux de l'antiquité, Alexandre, César[3], ou des temps modernes, Napoléon[4], même le piètre général Boulanger[5], dans l'existence desquels des érudits plaisants ont pu reconnaître des mythes solaires.

1) Un résumé de ce mémoire a été présenté à la *Ire réunion des Philologues de la Suisse romande*, tenue à Morges le 7 avril 1920.

2) Van Gennep, *La formation des légendes*, p. 183 sq. Les légendes relatives aux personnages historiques ; Sébillot, *Le folklore de France*, IV, p. 319 sq. L'histoire de France dans la tradition populaire. L'école de Freud explique par la psychanalyse les mythes relatifs à la naissance et à la vie des héros : un résumé de cette théorie est donné par G Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus, au point de vue psychologique et psychanalytique*, 1920, p. 14 sq. La psychanalyse et l'étude des mythes et des légendes.

3) Tylor montre que l'histoire de César se prête fort bien à une exégèse mythique solaire. *Civilisation primitive*, trad. I, p. 366.

4) Sébillot, *op. l.*, IV, p. 393 sq. La légende napoléonienne.

5) Boulanger comme mythe solaire, *Mélusine*, V, 1890, I, p. 115.

Tel est celui des fondateurs de religions, Jésus[1] ou Mahomet; celui des artistes célèbres, Phidias[2] ou Virgile[3].

C'est un exemple de cette déformation légendaire que l'on désire étudier ici, montrant le sens de quelques-uns de ces récits étranges, et leur foncière unité, en prenant comme point de départ un monument du Musée d'Art et d'Histoire à Genève, auquel on consacre ailleurs une étude détaillée[4], et dont on ne veut ici que mettre en lumière l'idée générale de la composition.

## 2. — *La coupe d'Octave-Auguste au Musée de Genève*

Découvert en 1912 en Haute-Savoie, aux Fins d'Annecy, l'antique Boutae, avec d'autres pièces d'argenterie moins importantes, il faisait partie d'un petit trésor enfoui par son posesseur au IIIe siècle de notre ère, lors des invasions répétées qui ravagèrent cette contrée. On peut le dater de la fin du Ier siècle avant, ou du début du Ie siècle après J.-C.; il est donc contemporain du héros qu'il glorifie, ou tout au moins de fort peu postérieur à sa mort, survenue en l'an 14 de l'ère chrétienne.

C'est une phiale à omphalos, une coupe à ombilic, qui servait à verser la libation dans les cérémonies du culte public ou domestique. Son ornementation procède de deux pensées étroitement unies, l'une mythique, l'autre historique.

## 3. — *Le thème mythique*

Cette coupe ronde est l'image du monde, dont les anciens ont volontiers assimilé l'étendue à une surface circulaire et plate

1) Cf. G. Berguer, *op. l.*, p. 33 sq.

2) Cf. mon article, *Le portrait de Phidias*, pour paraître in Revue des ét. grecques.

3) Comparetti, *Virgilio nel medio Evo.*

4) *Le trésor des Fins d'Annecy*, Rev. arch., 1920, I, p. 112 sq.

comme à celle d'un bouclier, d'un disque quelconque[1]. L'omphalos correspond, dans ces coupes sacrées, au centre de la terre, croyance universellement répandue[2]. Un fleuve circulaire, le fleuve Océan, profond, mais peu large, limite la terre ronde; il est symbolisé ici, comme sur d'autres monuments, par le serpent céleste, décrivant un cercle, parce qu'il n'a ni commencement ni fin. Sur le champ de cet univers paraissent les exploits du dieu Apollon; d'une part ses luttes contre ses ennemis, le serpent Python et les Cyclopes; de l'autre, son œuvre de paix, la fondation des murs de Troie avec l'aide de Neptune. Mercure, dieu de l'abondance, accentue par sa présence ce caractère bienfaisant. Vainqueur et pacificateur du monde, chantant sur sa lyre ses bienfaits, Apollon reçoit auprès de son autel enflammé l'hommage de ses fidèles. Et le dieu du soleil étincelle encore au revers de la coupe, comme un grand disque flamboyant.

La coupe se prête à cette ornementation : c'est la coupe ou le bassin renversé qui symbolise aussi le monde et la voûte céleste dans diverses mythologies. Dans le mythe grec tout spécialement, c'est celle d'Hélios, sur laquelle ce dieu traverse l'Océan[3].

Tel est le thème mythique.

### 4. — *Le thème historique.*

Voici maintenant le thème historique. Le portrait d'Octave, couronné des lauriers du triomphe[4], occupe la place de l'ompha-

1) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Astronomia, p. 478.

2) Sur les récents travaux relatifs à l'omphalos de la terre, cf. *Rev. des ét. grecques*, 1915, p. 444; 1917, p. 358.

3) Sur la coupe du Soleil : cf. *Le Trésor des Fins d'Annecy*, Rev. arch., 1920, I, p. 128 sq.; *Poésie contemporaine, mythe et art antiques*, Mélanges Bouvier, 1920, p. 127 sq.; *La coupe d'Hélios*, Rev. d'Ethnographie et des traditions populaires, I, 1920, p. 129 sq.

4) Ovide célèbre la paix qui règne sur l'empire, « les cheveux couronnés des lauriers d'Actium », « Frondibus actiacis comptos, redimita capillos », *Fastes*, I, 711.

los, car il est le centre du monde. Ce soleil qui brille au revers, exactement sous lui, c'est lui-même. Ces exploits mythiques, ce sont les siens propres. « Il sera toujours dieu pour moi », dit l'artiste avec le poète[1]. Comme Apollon, il a terrassé ses ennemis. Comme Apollon a fondé Troie, une fois la paix donnée au monde, le dernier rejeton de l'antique Enée[2] a fondé à nouveau la ville de Rome, qui est pour les Romains une nouvelle Troie[3]. Comme Mercure, il a ramené l'abondance sur la terre et la richesse parmi son peuple. Aussi ce dernier, plein de reconnaissance, lui adresse ses hommages comme à un dieu, et célèbre sur l'autel la gloire d'Auguste[4], sauveur et maître du monde, dont la demeure au Palatin se confond avec le temple d'Apollon qu'il a édifié. Le nom Actius, inscrit en grandes lettres autour de la coupe, qualifie indifféremment Apollon et Octave; car c'est grâce à la protection de ce dieu qu'Octave a triomphé en 31 à Actium, inaugurant une ère nouvelle dans la vie de Rome, ainsi qu'en témoignent les auteurs latins[5]. La coupe en main, le Romain de Boutae s'approchait de son autel privé et répandait la libation en l'honneur du génie d'Auguste, dieu sauveur et bienfaisant, maître du ciel et de la terre.

Cette assimilation d'Octave aux dieux Apollon, Sol, Mercure[6],

1) Virgile, *Eglogues*, I, 7.

2) Properce, *Elégies*, III, 4.

3) Sur l'assimilation de Rome à Troie, cf. plus loin.

4) « Le jeune et divin mortel pour qui 12 fois l'année nos autels fumeront », Virgile, *Eglogue* I.

5) Plessis, *La bataille d'Actium et les témoignages contemporains*, Mélanges Boissier, p. 397 sq.

6) Sur cette divinisation d'Octave, cf. l'article cité, *Le Trésor des Fins d'Annecy*. A propos de sa déification bien connue comme Mercure, on peut proposer l'hypothèse suivante. Au dire de Suétone, *Aug.* 3, 7, Octave était surnommé Thurinus dans son enfance, soit pour rappeler l'origine de ses aïeux et le cordier de *Thurium*, bisaïeul qu'Antoine lui reprochait (*ibid.*, 2), soit en souvenir des succès remportés par son père sur les habitants de Thurium. Suétone en cite comme preuve une statuette en bronze qui l'aurait représenté enfant, et qui portait ce nom en lettres de fer presque effacées. Cette statuette aurait été vénérée par Hadrien parmi ses dieux domestiques.

Faut-il croire que le mot Thurinus dérive réellement de la ville de Thurium?

ce culte qui lui est rendu, n'ont rien qui nous étonnent. Nous savons, en effet, par les textes les monuments figurés et les inscriptions, qu'il fut pour les Romains, Apollon, Sol, Mercure, Jupiter; que le culte de son génie fut officiellement institué, uni à celui des Lares domestiques; que de son vivant déjà, il entra dans l'immortalité divine. On n'insiste pas sur ces points bien connus, pas plus que sur d'autres allusions plus subtiles de cette ornementation pour lesquels on renvoie au mémoire déjà cité.

### 5. — *Les prototypes artistiques et littéraires*[1].

Telle est l'idée générale. Elle se rattache par divers chaînons à de lointains prototypes orientaux et grecs, aux coupes phéniciennes, telles que celles de Palestrine, aux descriptions homérique et hésiodique des boucliers d'Achille et d'Hercule. Mais à la même époque où notre orfèvre célèbre Octave Actius, Virgile s'inspire du bouclier d'Homère pour forger celui que Vénus remet à son fils Enée, préfigure d'Auguste, arme qui chante les exploits du peuple romain pour aboutir à la glorification d'Octave et de la bataille d'Actium placée en son centre.

Si ancienne que soit cette donnée, elle est répétée à satiété par les artistes et les littérateurs du temps d'Auguste. Tous célèbrent à l'envi Octave, fils de dieu et dieu lui-même, qui, vainqueur de ses ennemis, a étendu sa domination

On sait qu'Octave a été de bonne heure considéré comme le fils de Maia (Horace, *Odes*, 1, 2, 30 sq.) et identifié à ce dieu (cf. entre autres Six, *Rev. arch.*, 1916, II, p. 257 sq., Octavien — Mercure). Thurinus ne rappellerait-il pas le nom étrusque de Mercure, *Turm*, *Turmus*, tel qu'on le lit entre autres sur des miroirs? (*Dict. des ant. s.v.*, Mercurius, p. 1817, référ.; Roscher, *Lexikon*, s.v. Mercurius, p. 2812; *Rev. arch.*, 1915, I, p. 321). La statuette de Suetone, au lieu d'être l'image d'Auguste, aurait été celle du Mercure etrusque, un de ces « tyrrhena sigilla » qu'on appréciait tant au temps d'Auguste à cause de leur archaïsme (Horace, *Epitres*, II, 2, 180; Martha, *L'art étrusque*, p. 506).

1) Sur ces prototypes, cf. *Le Trésor des Fins d'Annecy*.

sur l'univers, a ramené la paix et la prospérité au peuple romain, éprouvé par de longues guerres.

### 9. — *Les monuments figurés.*

Regardons les monuments figurés. Partout les actions du prince y ont, comme ici, pour limites le champ de l'univers. Sur la cuirasse de l'Auguste de Prima Porta, le sculpteur a commémoré un événement historique important, la remise à Rome représentée par l'envoyé d'Auguste, Tibère, par le roi Parthe Phraatès IV, en 20 a. J.-C., des aigles qu'il détenait depuis la défaite de Crassus en 53. Le cadre de l'action, c'est le monde entier; en bas, Tellus, la terre-mère, répand l'abondance. Plus haut, c'est Apollon et Diane pour lesquels Auguste avait une dévotion particulière, et que chante la quatrième églogue, comme le chant séculaire dont on verra les relations avec la légende d'Auguste. Ce sont les nations barbares, la Gaule à droite, l'Espagne à gauche, désormais soumises. Au-dessus, le quadrige du soleil chasse devant lui les déesses des rosées du matin, et tout en haut, Coelus, le Ciel, étend sur la scène son manteau cosmique. Partout aussi, c'est cette perpétuelle antithèse entre les guerres victorieuses d'Auguste et la paix féconde qu'elles amènent au monde. Sur un scyphus de Boscoreale, Auguste, en chef militaire, entouré de ses licteurs, reçoit la soumission des Barbares ; puis, assis sur une chaise curule, en magistrat, il apparaît en maître du monde pacifié. Une épigramme de l'Anthologie fait parler les rostres d'Actium : « Nous, éperons d'airain, agrès des vaisseaux, qui sommes ici des trophées de la victoire d'Actium, voici que les abeilles nous entourent de leurs essaims murmurants et nous confient leurs dons parfumés. Que les bienfaits de la politique de César sont précieux ! Elle enseigne aux armes même des ennemis à porter les fruits de la paix »[1].

1) *Anthologie grecque*, trad., éd., Hachette I, 1863, p. 117, n° 236 (Philippe).

### 7. — *Les textes littéraires.*

Lisons les poètes. Virgile[1] décrit sur le bouclier d'Enée déjà cité les hauts faits de Rome, qui trouvent leur point culminant dans le triomphe d'Octave à Actium, obtenu grâce à la protection de son père Apollon, et c'est, après la lutte, le triple triomphe, la joie du peuple délivré des guerres, les sacrifices d'actions de grâces au dieu et au héros. Même note dans diverses odes et dans une épître d'Horace[2]. Son ode V du livre IV (Ad Augustum) est caractéristique. Le poète compare le prince à Apollon ; il lui demande de rendre la lumière à sa patrie, car, dès que son visage a brillé sur le peuple, le soleil rayonne plus éclatant; grâce à lui, Cérès et l'Abondance fécondent les champs; chacun, la coupe en main, au déclin de la journée, le convie à son festin, comme une divinité tutélaire, et verse en son honneur les flots de la libation domestique. Même note dans Prosperce, dont l'élégie 6 du livre IV chante Octave, vainqueur d'Actium, qui, tel Apollon victorieux du serpent Python et dieu pacifique, permet au poète de jouir de la paix des festins, la lyre et la coupe en mains.

Ne dirait-on pas des commentaires littéraires d'œuvres plastiques telles que notre coupe de Genève?

### 8. — *Uniformité de ce thème.*

On pourrait multiplier les citations, car il s'agit d'un thème devenu banal dès l'époque d'Auguste. Fils d'Apollon, de Maia, de Jupiter, il est lui-même divinisé sous l'aspect de ces dieux. Il soumet le monde et inaugure une ère nouvelle de paix et de prospérité. Nouveau Romulus, nouvel Enée dont il descend, il a créé une nouvelle Rome et une nouvelle Troie.

1) *Enéide*, VIII, 704 sq.

2) IV, 15, Augusti Laudes; 14, Ad Augustum; I, 2, Ad Augustum Caesarem; I, 12, Ad Augustum; IV, 5; Épîtres. II, 1, Ad Augustum.

Il est le sauveur, le maître des hommes et du globe terrestre.

*Divis orte bonis, optime Romulae*
*Custos gentis*

dit Horace[1]

*Gentis humanae pater atque custos*

répète-t-il[2]. Il est un miracle incarné. « Pour toi, nous te prodiguons dès à présent des honneurs complets, nous t'élevons des autels où l'on jure par ton nom; nous avouons que la terre n'a jamais produit, ne produira jamais rien qui t'égale »[3].

Ainsi se répète d'un auteur à l'autre ce chant monotone d'adulation, avec les mêmes comparaisons, les mêmes images, les mêmes mots. C'est l'écho des flatteries prodiguées par le peuple romain à Auguste vivant, présages de son apothéose future. Avec ces matelots et ces passagers du navire d'Alexandrie qu'Auguste rencontre dans la baie de Pouzzoles, vêtus de blanc, couronnés de fleurs et brûlant l'encens comme à un dieu, les poètes chantent : « C'est par lui que nous vivons, par lui que nous naviguons, que nous jouissons de la liberté et de nos biens »[4]. On croirait volontiers qu'artistes et poètes officiels, tant il y a uniformité, répètent un antique canevas traditionnel en l'adaptant au héros nouveau.

### 9. — *Ce thème répond aux aspirations et aux croyances populaires.*

Cette unanimité se comprend. Elle procède, non pas de conceptions fantaisistes du moment, de créations factices de littérateurs et d'artistes, mais d'aspirations profondes de l'âme romaine, qui tendaient à se satisfaire et qui ont trouvé en Octave leur incarnation. Que l'on songe à l'état d'esprit

1) *Horace*, Odes, I, 12, Ad Augustum.
2) *Id.*, Odes IV, Ad Augustum.
3) *Id.*, Épître II, II. Ad Augustum.
4) *Suétone*, Aug., 98.

des Romains au Ier siècle avant J.-C.! Après les longues luttes civiles qui avaient désolé et ruiné le pays latin[1], tous aspiraient à voir surgir un maître qui ramènerait avec la paix la prospérité et le bonheur. Les guerres, l'anarchie, avaient déterminé un état d'esprit plus superstitieux que jamais, une ferveur mystique toute nouvelle, analogues à ceux que l'on a vu renaître dans des circonstances pareilles, dans la guerre mondiale[2]. C'étaient partout des oracles, des devins, des astrologues[3]. Las d'un présent odieux et incertain, on voulait sonder l'avenir et on lui demandait la consolation des maux actuels. Dans une sourde anxiété, on attendait le Sauveur, le maître du monde, que depuis longtemps annonçaient les livres sibyllins et d'autres innombrables prophéties.

On se sentait à la fin d'un monde ancien et à l'aurore d'un monde nouveau, d'un âge d'or retrouvé, que ramènerait un être plus qu'humain. Ces idées fermentaient dans la société romaine du Ier siècle avant notre ère, comme à l'autre bout de la Méditerranée, chez le peuple juif. Elles devaient toutes trouver leur réalisation dans deux Messies, parus à un demi-siècle d'intervalle qui, différents dans leur personnalité historique comme dans les buts qu'ils poursuivaient, présentent cependant dans leur légende d'incontestables ressemblances : Octave ou le divin Auguste, et Jésus, le Christ, l'oint de Dieu. César, environné lui aussi de présages, avait cherché à réaliser à son profit les antiques prophéties; mais il avait échoué et ne fut dieu qu'après sa mort. Plus heureux et plus habile, profitant des tentatives de son père adoptif, Octave fut ce Sauveur tant attendu. Autour de lui, de sa naissance à sa mort, puis après celle-ci encore, se cristallisèrent les prodiges, les croyances

1) « Partout sont confondus le juste et l'injuste, partout la guerre est dans le monde, partout les hideuses images du crime. Les travaux des laboureurs sont négligés »... Virgile, *Géorgiques*, I.

2) Cf. entre autres mon article *La recrudescence des superstitions en temps de guerre et les statues à clous*. L'Anthropologie, 1916, p. 243 sq.

3) Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 68 sq.

populaires, les mythes, qui constituèrent à côté de son caractère historique, son caractère légendaire de roi-dieu, sauveur et maître du monde, que décrivent gravement les auteurs latins, en particulier Suétone, d'après les sources contemporaines du prince[1]. « Le peuple, dit M. Boissier[2] se laissa prendre tout à fait à ces dehors; il lui créa de bonne heure une légende comme à un dieu. Dès sa jeunesse il avait fait des miracles, dont quelques-uns rappellent ceux qu'on lit dans les Vies des Saints ». Ce ne fut pas de la part du prince une duperie. A ses propres yeux, comme à ceux du peuple romain, Auguste incarnait les thèmes mystiques légendaires qui sont ceux de nombreux héros divins ou humains, les mêmes qui ont entouré d'une auréole de légende la personnalité historique de Jésus[3]. C'est cette légende qui retiendra notre attention.

## II

### 10. — *La divinité et l'humanité des maîtres du monde.*

Pour les peuples anciens et modernes, le roi est le représentant du dieu sur la terre; il en est souvent le fils, il l'incarne même. Par cette origine divine, il est appelé à régir le monde

1) On sait qne Suétone a accordé une importance toute spéciale à la biographie d'Auguste et qu'il a utilisé abondamment les récits des auteurs contemporains de César et d'Auguste, Macé, *Essai sur Suétone*, 1900, p. 357, 359, 362.

2) Boissier, *op. l.*, I, p. 106.

3) Saintyves, *Les Vierges mères*, 1911, p. 200, 233; p. 237 sq. L'idéalisation de la naissance de Christ; G. Berguer, *op. l.*, p. 14 sq. L'analyse et l'étude des mythes et des légendes.

A propos de cette comparaison entre la légende d'Octave et de Jésus, signalons que ces deux thèmes ornent l'un et l'autre les mêmes monuments. Si Octave, maître du monde, paraît sur le disque de la patère, l'artiste chrétien inscrit la Nativité du Sauveur dans le bouclier. « O combien l'artiste manque de sens, dit une épigramme de l'Anthologie, lorsqu'il grave sur ce bouclier, arme de guerre, la Nativité du Prince de la Paix ». *Anthologie grecque*, trad , éd. Hachette, I, 1863, p. 341, n° 592.

entier[1], « à gouverner la terre immobile, la mer agitée, les villes, les royaumes sombres, les dieux et la foule immense des mortels », dit Horace[2].

Se faire reconnaître comme fils de dieu et de roi, c'est *a priori*, s'assurer déjà la maîtrise de l'univers.

Tous les conquérants antiques, comme ceux qui sont appelés à une mission divine, ont eu à cœur de prouver leur double origine[3] : d'une part leur origine céleste et divine, qui se manifeste le plus souvent par une conception miraculeuse et par la virginité de leur mère[4]; de l'autre, leur origine terrestre, royale, qu'elle soit réelle, ou établie par des généalogies fantaisistes. Roi, fils de dieu, fils d'une vierge, il semble que ce soient là trois conditions presque indispensables à la genèse de ces maîtres du monde, qu'il s'agisse de Jésus, d'Octave, d'Alexandre, réalisant un thème mythique identique.

Ils sont fils de dieu, et leur père céleste ne les abandonne pas pendant leur vie entière, mais les protège. Jésus est en communion permanente avec lui, comme Octave l'est avec Apollon, son protecteur à Actium et en d'autres circonstances. A leur mort, ces héros divins remontent naturellement au ciel qui les avait envoyés sur terre remplir leur mission temporaire.

Ils sont fils d'une Vierge, car ils ne sauraient naître comme le commun des mortels. Ils sont aussi rois. Alexandre l'est de

1) Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad., I, p. 138 sq.

2) Horace, Ode III, 4. Ad Calliopem :

Qui terram inertem, qui mare temperat
Ventosum et nubes regnaque tristia
Divosque, mortales turbas
Imperio regit unus aequo.

3) C'est pourquoi Pompée, après ses victoires sur Octave, se déclare fils de Neptune. Antoine qui prétend aussi à la domination, se croit fils de Bacchus, (Dion, XLVIII, 9, 48; Plut., *Ant.*, 24.

4) Comme Joseph, père réel de Jésus, Octavius, père d'Octave, ne joue qu'un rôle effacé; tous deux ne s'étonnent pas de la conception divine et l'acceptent sans murmurer, malgré la courte révolte de Joseph (Loisy, *Les Évangiles Synoptiques*, I, p. 333).

naissance. César et Auguste revendiquent leur ascendance royale, et cherchent à en réaliser le pouvoir. Le Messie attendu par les Juifs est de race royale et doit être investi du pouvoir suprême. Royauté que Jésus considère comme spirituelle, affirmant que son royaume n'est pas de ce monde, mais que le peuple juif veut croire réelle, car pour lui le Messie est avant tout le Sauveur d'Israël, le roi qui s'assiéra sur le trône de David [1]. L'étoile de la Nativité, dans un apocryphe, l'annonce comme roi [2], et les généalogies ont pour but de prouver son rôle messianique, sa descendance royale [3]. Ainsi Anchise révèle à Enée, venu sous la conduite de la Sibylle aux enfers, la destinée de sa race, divine et royale, et toute sa descendance jusqu'à César Auguste [4].

Ces maîtres du monde portent un double nom, qualifiant leur double nature terrestre et céleste : Jésus est le Christ, l'oint de Jahvé, terme qui désigne le roi d'Israël [5] ; Octave est Auguste, surnom de valeur religieuse. « C'est avec Jupiter, dit Ovide, que César partage son nom ».

Tous sont des Sauveurs, qui doivent sauver l'univers menacé de ruine et rétablir la paix parmi les hommes.

Il y a parfois lutte entre leur double nature. Ils aspirent à la maîtrise divine et humaine, et cependant, ils ne sont pas sans craindre sa réalisation. Auguste, qui s'efforce de son vivant déjà de faire reconnaître sa mission, repousse cependant le titre de *dominus* ; dans les jeux publics, l'acteur ayant déclamé la phrase : « O maître juste et bon », et chacun lui en faisant l'application, il flétrit par un édit cette adulation, et ne veut pas qu'on lui donne ce titre, sérieusement ou par plaisanterie [6]. A l'homme qui s'est agenouillé devant lui, comme

1) Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, I, p. 317, 319.

2) Saintyves, *les Vierges Mères*, p. 180 ; sur le thème de l'étoile qui annonce la venue de l'enfant divin, *ibid.*, p. 242 sq., 176 sq.

3) Loisy, *op. l.*, I, 316 sq.

4) *Enéide*, VI, 756 sq.

5) Loisy, *op. l.*, I, p. 319.

6) Suétone, *Aug.* 53.

devant un dieu, en lui disant : « Mon bon maître, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ? », Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu »[1].

11. — *Quelques maîtres historiques du monde : Alexandre.*

Les textes anciens confirment ce caractère des maîtres du monde. Alexandre est un de ces princes prédestinés. Par sa naissance déjà, il est fils de roi. Il est fils de dieu, puisque sa mère Olympias a conçu du serpent Zeus Ammon. Le magicien Nectanebo, le véritable père de l'enfant suivant un récit, retarde sa naissance deux fois de suite, jusqu'à ce que la conjonction des astres favorables ait assuré au nouveau-né la possession du monde[2]. Le jeune Alexandre dompte Bucéphale, et Philippe transporté de joie, s'écrie : « Mon fils, cherche un autre royaume, qui soit plus digne de toi, car la Macédoine est trop petite ». En montant le cheval mythique, attribut du dieu céleste, Alexandre s'est révélé futur dieu, futur maître du monde[3]. Dans le temple de Gordion, il tranche le nœud gordien, réalisant l'oracle qui promet l'empire de l'Asie ou du monde entier à celui qui délierait ce nœud irréel. Ici encore, il se pose en dieu maître du monde[4], en successeur du vieux roi phrygien Gordios, qui est en réalité une divinité[5]. Plus tard, il se rend au temple de Jupiter Ammon pour y recevoir la même investiture; le prêtre, dit Diodore, le salue du titre de fils de Jupiter, de la part du dieu, et Alexandre déclare accepter cette filiation, si le dieu lui donne l'empire de la terre[6].

1) Marc, X, 17.
2) Pseudo-Callisthène; Maspero, *Comment Alexandre devint dieu*; Saintyves *op. l.*, p. 222; Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 466.
3) *Rev. des études grecques*, 1918, p. 79.
4) *Ibid.*, p. 79.
5) *Ibid.*, p. 79, 39 sq.
6) Diod., XVII, 51; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, II, p. 35.

## 12. — *Jules César, maître du monde.*

Jules César est à la fois de lignée divine et royale, car il se réclame d'une part de Vénus par les Jules descendants d'Enée, fils de cette déesse, de l'autre du roi Marcius. « Ainsi, dit-il, notre maison réunit à la sainteté des rois, qui sont les plus puissants parmi les hommes, la majesté révérée des dieux qui tiennent les rois eux-mêmes en leur pouvoir [1]. » Il veut être roi ; devant la résistance des républicains, il hésite, et, au peuple qui l'acclame de ce nom, il répond qu'il est César et non roi. Mais il intrigue avec les quindécemvirs, détenteurs des livres sacrés, pour obtenir d'eux ce titre comme étant l'expression de la volonté divine ; l'on assure que le quindécemvir Cotta veut proposer de l'appeler roi, les livres sibyllins portant que les Parthes ne peuvent être vaincus que par un roi. Cette prétention hâte le complot où il périt [2].

Il veut réaliser la destinée d'Alexandre, maître du monde [3]. Voyant à Cadix la statue du Macédonien, il soupire de n'avoir rien fait à l'âge où celui-ci a conquis la terre. La nuit précédente, il rêve qu'il viole sa mère, et les devins lui annoncent que ce présage lui assure la suprématie du monde, car cette mère n'est autre que la Terre, notre mère commune à tous [4], la terre-mère qui, dans les mythes anthropomorphiques, s'unit au ciel-père pour engendrer le monde et les êtres vivants [5].

César possède un cheval monstrueux dont le sabot ressemble à des pieds humains. Les devins, expliquant ce prodige, promettent l'empire du monde à son maître. Comme Alexandre a seul dompté Bucéphale, César est le premier qui dompte celui-

1) Suétone, *César*, 6.

2) *Ibid.*, 79; cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 307.

3) Sur ce désir de César, Lubker, *Reallexikon d. klass. Altertums* (8), 1914, p. 513, référ.

4) Suétone, *César*, 7.

5) Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 369 sq., 374 sq., etc.

ci, impatient d'aucun cavalier avant lui[1]. Ce cheval, pas plus que celui d'Alexandre, n'a jamais existé en réalité ; c'est un être mythique, fusionnant deux formes connues du soleil, le cheval et le pied humain, tout comme l'hippalectryon unit en un ensemble bizarre le coq et le cheval de même sens symbolique[2].

D'autres prodiges encore, qu'on ne veut point énumérer ici, confirment César dans son rôle de maître du monde[3]. Déjà demi-dieu durant sa vie, l'apothéose après sa mort, qu'on décerne la première fois à un mortel depuis le temps de Romulus, consacre définitivement sa divinité.

## 13. — *Octave, maître du monde.*

Tout annonce en Octave un de ces maîtres de l'univers. Héritier par son père adoptif César de la dynastie royale et divine des Jules, descendant d'Enée et de Vénus, il est encore, on le verra, le fils direct d'Apollon. Des prodiges multiples le destinent à ce rôle, et confirment la prédiction qu'Apollon fait à Enée, dans l'Enéide, que sa maison, les enfants de ses enfants, et ceux qui viendront après, domineront toute la terre[4]. Les présages, dit Suétone[5], qui précédèrent sa naissance, qui l'accompagnèrent ou la suivirent, suffisaient déjà à faire connaître sa grandeur future. On les verra plus loin. Avant sa naissance l'oracle de Vélitres, après sa venue Nigidius Figulus, le proclament maître de la terre. En Thrace, les prêtres de Bacchus donnent cette assurance à son père

1) Suétone, *César*, 61.

2) Cf. *Rev. hist. rel.*, LXXI, 1915, p. ; *Rev. des ét. grecques*, 1918, p. 79. Comparer avec le cheval monstrueux de Mahomet, Borak.

3) Boissier, *op. l.*, I, p. 121 sq.

4) *Enéide*, III.

5) Suétone, *Aug.* 94.

Octavius [1]. Le mathématicien, où plutôt l'astrologue [2] Théogène, à Apollonie, peu avant la mort de César, reconnaît le futur dominateur et l'adore [3].

Comme César, Octave veut répéter l'exemple d'Alexandre et prend modèle sur lui. Il fait ouvrir le tombeau du héros pour lui mettre sur la tête une couronne d'or, et le couvre de fleurs [4]. Les mêmes prodiges lui arrivent qu'au grand conquérant [5]. Il est en effet, comme le Macédonien, un divin créateur d'empire ; il égale aussi Romulus, auquel il est assimilé puisqu'il fonde en quelque sorte une seconde fois Rome [6].

### 14. — *Les empereurs romains, successeurs d'Auguste, maîtres du monde.*

Tous les empereurs, après Auguste, se réclament d'une origine divine et prétendent aussi à la maîtrise du monde, aidés en cela, comme déjà César et Auguste, par les prédictions astrologiques accréditant l'idée qu'ils y sont prédestinés de toute éternité [7]. Néron, Galba, Vespasien, Pertinax, Gordien, etc. [8], reçoivent avant leur avènement de telles assurances. On scrute assidûment l'horoscope des futurs monarques, si bien que les empereurs régnants, effrayés, sévissent contre

1) Suétone, *Aug.* 94. Gordien père consulte de même un mathématicien sur la géniture de son fils ; l'astrologue lui annonce qu'il sera fils et père d'empereur et empereur lui-même. Cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 560.

2) Bouché-Leclerq, *op. l.*, p. 546 sq. *L'astrologie et la société romaine*.

3) Suétone, 94 ; cf. Maury, *La magie et l'astrologie*, p. 76 ; Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 438, note 1 ; 549, note 5 ; id., *Hist. de la divination*, I, p. 253.

4) Suétone, *Aug.* 18.

5) *Id.*, 94.

6) *Id.*, 7.

7) Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, Rev. hist. et litt. rel., I, 1896, p. 435 sq. ; Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 549, note 5.

8) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 554, 558, note 3, 555, 560 ; Boissier, *La religion romaine*, I, p. 351.

les astrologues, mettent à mort leurs rivaux à venir, ceux qui ont une géniture impériale[1]. Tous sont des κοσμοκράτορες, suivant le terme qu'emploie un auteur du IIe siècle pour désigner les empereurs romains[2].

15. — *Les maîtres du monde gouvernent les éléments.*

Un des traits habituels de ces maîtres du monde, fictifs ou réels, c'est la puissance qu'ils exercent sur la nature, qu'ils régissent à leur gré. Ils incarnent en quelque sorte celle-ci, dont les phases sont en étroite relation avec celles de leur propre vie. C'est de leur existence que dépend la fertilité de la terre, ses récoltes, ou sa disette[3]. Les travaux de Frazer, entre autres, ont mis en lumière ce caractère des rois et des dieux, de tous les temps et de tous les pays, qui sont parfois mis à mort rituellement pour assurer cette fécondité[4].

Ce pouvoir sur les éléments, les mortels s'efforcent de l'acquérir par des moyens magiques. Les magiciens de l'Égypte ancienne possèdent des formules puissantes. « Si tu récites la première, tu charmeras le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes, les eaux; tu comprendras ce que les oiseaux et les reptiles disent, tous tant qu'ils sont; tu verras les poissons de l'abîme, car une force divine les fera monter à la surface de l'eau[5] ».

Mais à lui seul, sans ces ressources, l'homme ne peut prétendre à une telle contrainte sur la nature, et c'est un lieu commun des auteurs anciens que de comparer l'impossibilité d'un acte à l'incapacité humaine de bouleverser les lois naturelles. « Oui, dit Properce[6], l'homme dessécherait les flots de

1) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 438 sq., 554 sq., 560 sq.
2) Bouché-Leclercq, *ibid*, p. 437 sq.
3) Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 160 sq.
4) *Ibid.*, III, p. 87 sq.
5) Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. XLVII, 108, 113-4.
6) *Élégies*, II, 32, A Cynthie.

la mer, ou détacherait les étoiles de la voûte céleste, avant de parvenir à détourner nos beautés du vice. La chasteté, on l'a vue fleurir au temps de Saturne et lorsqu'aux temps de Deucalion les eaux recouvraient l'univers »... « Les dauphins viennent jucher dans les bois d'Erymanthe, les flots écumants de la mer vont servir de gites aux cerfs rapides[1]. » .. « Le ciel éteindra ses astres et le soleil éclairera les nuits, la mer donnera aux marins une eau bonne à boire, les morts reviendront au séjour de la lumière, avant que l'oubli ne s'empare du nom d'Homère de Méonie et n'amoindrisse la renommée de ses vieux poèmes[2]. »

Ce bouleversement des éléments accompagne fréquemment la vie des dieux et des héros mythiques[3]. Tantôt ce sont des changements heureux : à la fête annuelle de Faunus, on voit les loups errer parmi les agneaux sans crainte[4]. Leurs naissances miraculeuses sont célébrées par l'émoi joyeux de la nature[5] : à celles du Dalai-Lama[6], de Bouddha, d'autres encore, les fleurs s'épanouissent et les sources jaillissent. A leur mort, la nature s'attriste et se trouble, les bêtes parlent, les sources tarissent[7]; de sinistres présages apparaissent dans le ciel et sur la terre. Daphnis meurt : les troupeaux ne veulent plus se désaltérer, ne broutent plus, les lions gémissent[8].

## 16. — *Jules César, maître des éléments.*

Les auteurs latins établissent une perpétuelle relation entre la vie du prince et la fécondité et la prospérité de la nature;

1) *Anthologie grecque*, trad., éd. Hachette, 1863, I, p. 21.
2) *Ibid.*, p. 338, n° 575 (Philippe).
3) Divers ex., Saintyves, *Les Vierges mères*, passim; id., *Rev. arch.*, 1917, II, p. 248 sq. Le thème des ténèbres et l'émoi des éléments.
4) *Horace*, Odes, III, 18. Ad Faunum.
5) Saintyves, *l. c.*
6) Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 158.
7) Saintyves, *l. c.*
8) Virgile, *Eglogue* 5.

ils s'inspirent assurément de ces vieux thèmes populaires des rois agraires, dont le prêtre de Nemi, Frazer l'a montré, était un exemple. Le sort de César est annoncé par le trouble de la nature, par des éclipses du soleil, par plusieurs modifications de l'ordre des choses, et l'on craint alors le retour désastreux des siècles de Pyrrha où les poissons grimpèrent aux arbres et sur les montagnes, où les quadrupèdes nagèrent dans les eaux[1]. Mais César est devenu un nouveau dieu, que Virgile chante au début du premier livre des *Géorgiques*: l'univers va le reconnaître comme le père des moissons, comme souverain régulateur des saisons[2]. Dans la neuvième églogue, le poète célèbre l'astre de César, sous lequel la moisson va mûrir et la grappe se colorer. Dans la cinquième, la nature participe à la vie du dieu Daphnis, symbole de Jules César; pleine d'émoi lors de sa mort, elle est en joie lors de son entrée dans le ciel, et c'est la fertilité des champs. Alors, le loup ne tend plus de pièges à l'agneau; le chasseur ne cherche plus à surprendre le cerf; les rochers et les monts eux-mêmes poussent des cris de joie en l'honneur du nouveau dieu.

### 17. — *Auguste, maître des éléments.*

Octave, sur la patère de Boutae, est assimilé à Mercure, dieu de la fécondité terrestre. A chaque instant les poètes rappellent son rôle bienfaisant sur la nature pacifiée qui dès lors va produire l'abondance. « L'olive n'a plus de noyau, la noix plus de coquille, nous sommes à l'apogée de la gloire[3] », dit Horace... « O Mélibée, c'est un dieu qui nous fait ce sort tranquille. Oui, il sera toujours un dieu pour moi », dit Virgile[4]. Le peuple croit fermement que la vie de la nature est liée à

1) Horace, *Odes*, I, 2, Ad Augustum Cesarem.
2) *Géorgiques*, I, 25 sq.
3) Horace, *Épîtres*, II, 1, Ad Augustum :
Nil intra est oleam, nil extra est in nuce duri,
Venimus ad summum fortunae.
4) Virgile, *Églogue* 1.

celle du prince. En 733 de Rome, lors d'une peste et d'une famine, il pense que ces maux viennent de ce qu'Auguste n'est que consul cette année, et il est convaincu qu'on s'en délivrera en le nommant dictateur[1]. Plusieurs prodiges de la vie d'Auguste, on le verra, s'expliquent par cette croyance à une connexion entre l'âme du prince et celle de la nature qui lui obéit.

### 18. — *Le maître du monde inaugure une ère nouvelle de paix et de prospérité.*

Cette paix qu'Auguste détermine par ses victoires et que célèbre la coupe de Boutae, c'est celle que dispensent aux mortels les maîtres divins du monde, qui termine la période de trouble et de guerre, et qui inaugure une ère nouvelle de prospérité. Dans l'Enéide, Jupiter prédit à Vénus qu'après la mort de César, devenu dieu, et à la venue d'Octave, cesseront les guerres, s'adoucira la férocité du temps, et que les portes du temple de Janus seront fermées[2]. Horace, dans son Chant séculaire, proclame le début d'un nouveau siècle; s'adressant à Apollon et à Diane, et tout spécialement au père divin d'Octave, il leur demande la prospérité pour le peuple romain descendant des Troyens et la gloire pour le descendant d'Énée qui, vainqueur de tous, ramène la paix, la sécurité, l'abondance. Ce sont là des pensées qu'on retrouve dans toutes les légendes de tels héros. Les prophéties juives, relatives au Messie, célèbrent le rameau qui sortira du tronc de Jessé, et, comme les poètes latins, ce temps béni où le loup habitera avec l'agneau[3]. « Paix sur la terre », chantent les anges à la venue du dieu. La mère de Zoroastre voit en songe pendant sa grossesse les luttes que soutiendra son fils, et les animaux prêts à le dévorer; mais un jeune homme lui apparaît et la

1) Dion, LIV, I ; cf. Boissier, *op. l.*, I, p. 92, note 1.
2) Énéide, I.
3) *Isaïe.*

tranquillise : « Ne crains point, le roi du ciel protège ton enfant, le monde est plein de son attente, et il fera boire ensemble le lion et l'agneau[1]. »

### 19. — *L'attente du maître du monde et l'ère nouvelle. Le retour de l'âge d'or.*

Cette ère nouvelle, cette paix profonde que doit ramener le maître du monde, est celle de l'âge d'or retrouvé[2], du règne de Saturne, dont le retour est prédit par les prophéties et les livres sibyllins[3]. Partagée en quatre âges, l'histoire du monde commence par celui de Saturne, l'âge d'or, puis passe par ceux d'argent, d'airain, de fer, pour recommencer le cycle et ramener l'âge d'or. A l'époque d'Auguste, tous croient à ce retour espéré, et les poètes le prédisent Horace décrit Rome ravagée par la guerre et prévoit sa ruine; il conseille à ses concitoyens d'émigrer vers un pays plus propice où la terre prodigue sans culture ses trésors, où la vigne fleurit éternellement sans le secours du fer, où les chèvres s'offrent d'elles-mêmes à la main qui les trait, où l'ours et le serpent sont sans danger. Jupiter, dit-il, réserva ces rivages à un peuple innocent, quand l'airain vint souiller les jours de l'âge d'or et qu'arriva l'âge du fer, plus dur encore[4]. Virgile, dans sa quatrième églogue, dans les Géorgiques, dans l'Énéide, annonce l'âge d'or; aux enfers, Anchise révèle à son fils Énée ce que sera sa descendance jusqu'à Auguste, qui dominera le monde et y rétablira l'âge d'or[5]. Tibulle décrit le monde heureux sous

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 170-1.

2) Sur l'âge d'or et la théorie des quatre âges, Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, p. 249; id., *L'Astrologie*, p. 187.

3) Sur les livres sibyllins, Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Duumviri, p. 1433; s. v. Libri, p. 1237; s. v. Sibylla; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, II, p. 133 sq.; IV, p. 286 sq.; Hoffmann, *Die Tarquinischen Sibyllen-Bücher*, Rhein. Mus., 1895, L.

4) Horace, *Epodes*, XVI, Ad Romanos.

5) *Géorgiques*, II; *Enéide*, VIII, 519; VI, 793 sq.

le règne de Saturne, alors qu'il n'y avait pas d'armes et de guerres, pas de navires sur mer, que les animaux n'étaient pas domestiqués, que les chênes donnaient du miel, que les brebis venaient d'elles-mêmes se laisser traire[1]. Il demande à Apollon, père d'Octave, et en somme à Octave lui-même, de faire revivre cet ancien état de choses, la prospérité et l'abondance des campagnes[2].

Tous les textes témoignent qu'à cette époque, le monde romain épuisé croyait à sa fin prochaine, à un renouvellement du monde, à une ère nouvelle, dont les devins, les haruspices, les astrologues, épiaient anxieusement les signes précurseurs. Ils espéraient la venue d'un être surhumain qui rétablirait l'ancien âge d'or des légendes, et c'était une sorte d'attente inquiète, analogue à celle qui précéda la naissance du Christ[3].

### 20. — *L'enfant divin, l'âge d'or et la quatrième églogue.*

Cette croyance trouve son expression la plus parfaite dans la quatrième églogue de Virgile, écrite en 40 sous le consulat de Pollion. On ne veut pas discuter ici ce poème inspiré des livres sibyllins, qui s'est prêté à tant de controverses et qui s'y prête encore[4], mais en retenir seulement la pensée inspiratrice.

Il chante un enfant mystérieux dont la venue coïncide avec le retour de l'âge d'or sur la terre. Quel est il? Est-ce le fils d'Asinius Pollion? Est-ce l'enfant d'Octave et de Scribonia? Est-ce Octave lui-même? S'agit-il d'un enfant réel ou légendaire[5]? Est-il né ou encore à naître[6]? Autant de questions qui

1) *Elégies*, I, 3.
2) *Elégies*, II, 5.
3) Boissier, *op. l.*, I, p. 260-1.
4) Cartault, *Etudes sur les Bucoliques*, p. 218 sq., passe en revue les diverses hypothèses; Lubker, *Reallexikon d. klass. Altertums* (8), 1914, s. v. Vergilius, p. 1100, référ.; Lejay, *La quatrième Eglogue de Virgile*, Rev. de phil., 1912, p. 5 sq. *Virgils messianic Eglogue*, trois études de Mayer, Fowler, Conway, 1907; Bellessort, *Virgile, son œuvre et son temps*, 1920, p. 61 sq.
5) Lejay, *op. l.* p. 24
6) *Ibid.*

n'ont pas reçu de solutions définitives et qui n'en recevront peut-être jamais.

L'opinion la plus plausible est celle-ci[1]. L'enfant existe, il a intéressé le poète qui en a connu les parents. Mais il n'est pour lui qu'un prétexte à développer le songe d'une humanité nouvelle, conforme aux prophéties. Parti de la réalité, le poète s'égare aussitôt dans le monde des rêves et des chimères. Cet enfant symbolique favori des dieux, de Diane Lucine et d'Apollon, et fils de dieu, deviendra dieu lui-même, il gouvernera le monde pacifié[2], il inaugurera une ère nouvelle, le retour de l'âge d'or prédit par la Sibylle de Cumes après l'âge de fer. Son caractère divin se manifeste par la connexion entre sa vie et celle de la nature[3]. M. Lejay, entre autres, insiste avec raison sur ce point ; il montre l'étroit parallélisme qu'établit le poète entre la croissance du héros prédestiné, de son enfance à l'âge mûr, et les âges de la terre[4]. « Deux thèmes, la croissance du héros, la transformation de la terre et du monde, se déroulent parallèlement. » Pendant l'enfance, la nature se pare de fleurs spontanément ; les troupeaux donnent du lait à pleines mamelles, ils n'ont plus besoin d'être conduits ; les lions ne menacent plus. Un peu plus tard les campagnes se revêtent de moissons, on cueille le raisin sur les buissons, le miel coule des chênes ; l'abondance est partout. Quand l'enfant prend la toge virile, c'est l'âge d'or qui est réalisé. La terre produit d'elle-même toute chose ; et c'est la suppression du travail ingrat de l'homme. Plus tard encore, arrivé à l'âge des magistratures, de nouveaux prodiges surgissent et c'est la joie universelle de la terre, de la mer et des cieux. « Le poète a donc vu la vie de son héros comme un développement parallèle à la

1) Fowler.

2) Détail qui, a-t-on fait remarquer avec raison, élimine le fils d'Asinius Pollion ou un enfant qui ne serait pas de race princière et royale. Lejay, *op. l.* p. 19.

3) Sur ce thème, ci-dessus ; Lejay, *op. l.*, p. 21 sq. ; Saintyves, *Rev. arch.*, 1917, II, 254, 265.

4) Lejay, *op. l.*, p. 10 sq.

transformation du monde. A mesure que le héros grandit, le monde devient beau, fertile, heureux, pacifié, réglé ; c'est une idée de conte de fée[1]. » Et c'est l'idée même que l'on constate dans la légende de beaucoup de maîtres du monde.

### 21. — *L'enfant de la quatrième églogue et Octave.*

On a pensé[2], et cette hypothèse soulève quelques difficultés toutefois, que cet enfant mystérieux est Octave. Il est vrai qu'à l'époque où écrit Virgile, ce héros est déjà un jeune homme (23 ans). Mais on ne sait si l'enfant vient de naître ou est à naître, comme le fait remarquer M. Lejay. La naissance peut avoir été bien antérieure. Car elle est en quelque sorte hors du temps et de l'espace, n'intervenant que pour annoncer le renouvellement du monde dont elle est la condition[3] Or l'attente d'un enfant mystérieux, futur maître du monde, est antérieure à cette année 40, comme en témoigne l'oracle de Vélitres et le massacre projeté des enfants romains, dont on parlera plus loin, et, dans ces cas, elle a trait à Octave. L'avènement de cet âge d'or doit se produire sous le consulat de Pollion ; c'est à cette date que commence une nouvelle ère. Or, en 40, grâce à l'entremise de ce consul, la paix de Brindes réconcilie Octave et Antoine, qui se partagent le monde romain, le premier prenant l'Occident, le second l'Orient. Le poète pouvait déjà prévoir la réalisation des prophéties, et reconnaître en Octave le héros attendu. « Jam regnat tuus Apollo », dit-il, et, dans sa pensée, Apollon est peut-être Octave.

Malgré les difficultés qu'on a souvent relevées, tout, dans cette églogue, évoque Octave et sa légende, telle que l'ont connue les poètes et le peuple. Lui aussi est fils de dieu et il deviendra dieu; comme l'enfant virgilien, il naît à 10 mois, et on verra plus loin le sens de ce chiffre. Il y aura certes encore

1) *Ibid.*, p. 21.
2) Kukula.
3) Lejay, *op. l.*, p. 25.

des luttes avant que revienne la paix, et un nouvel Achille marchera contre une nouvelle Troie, c'est-à-dire contre Rome[1]; cet Achille, ennemi de Rome[2], serait-il Antoine, qui a lutté contre Octave, et qui plus tard sera écrasé par lui? Puis ce sera la paix profonde, la fertilité des champs, idées que nous avons vues exprimées tant de fois par les poètes et les artistes, entre autres par celui de la coupe de Boutae, en les appliquant à Octave Auguste. Horace ne fait-il pas aussi allusion à cet enfant mystérieux quand, dans l'ode 6 du livre IV, il loue Apollon d'avoir tué Achille, et empêché celui-ci de livrer aux flammes l'enfant au berceau, l'enfant dans le sein de sa mère, car Jupiter, sur les instances d'Apollon et de Vénus, détournant ce coup, a accordé ainsi à la postérité d'Enée de fonder la nouvelle Troie, Rome? Il y a là sans doute allusion à l'ascendance divine d'Octave, adopté par les Jules, et à la réalisation de cet enfant mystérieux.

Rappelant des prophéties anciennes relatives à la venue d'un enfant sauveur du monde, dont les Romains ont fait l'application à Auguste, la quatrième églogue a été facilement adaptée par les chrétiens à un autre sauveur, Jésus, dont la légende présente tant d'analogies avec celle du prince, et les mêmes idées réalisées sous une forme mythique[3]; il n'est pas nécessaire de croire à une influence judaïque sur Rome; ce sont

1) Cette assimilation de Rome avec Troie est constante chez les poètes romains du temps d'Auguste, Plessis, *Troica Roma*, Mélanges Boissier, p. 401 sq. Dès le début de l'Enéide, Virgile l'affirme; Properce s'écrie : « Troia, cades, et Troia Roma resurges » (*Elégies*, IV, 1). Cf. Encore Tibulle, *Elégies*, II, 5; Horace, *Odes*, III, 3, etc.

2) Cf. Plessis, *l. c.* Dans l'ode 6 du livre IV, adressée à Apollon et à Diane, Horace célèbre Apollon qui a vaincu les ennemis de Rome, décrits sous une forme mythologique comme sur la coupe de Boutae; il a vaincu entre autres Achille qui voulait renverser Troie, cette Troie fondée par Apollon, qui est en réalité Rome. Car, pour les poètes romains, Achille est l'ennemi de Rome, puisqu'il a détruit Troie, préfigure de Rome.

3) Boissier, *op. l.*, I, p. 256 sq.; astrologie et livres chrétiens. Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 606 sq., parallèlisme astrologique entre les récits romains et chrétiens, et explications chrétiennes, *ibid.*, p. 610 sq.

des thèmes universels, nés indépendamment les uns des autres.

### 22. — *Auguste est le maître du monde attendu.*

Cette attente impatiente du maître du monde se réalise donc avec Octave. Dès la mort de César, des prodiges de toutes sortes et spécialement une comète avaient annoncé qu'une ère nouvelle commençait, et de graves débats s'étaient engagés sur la destinée de Rome et sur la restauration de l'univers [1]. C'est en Octave que tous plaçaient leur espoir. Virgile invoque les dieux de la patrie : « N'empêchez pas ce jeune homme de venir en aide à ce siècle en ruine » (saeculo everso) [2]. Horace montre la terreur du monde, plein de prodiges effrayants ; il appelle les dieux au secours, Apollon, Vénus, Mars, et spécialement le fils de Maia, Mercure, qui s'identifie à Octave et qui va ramener la joie parmi le peuple romain [3]. « Les destins, dit-il, nous ont donné César, et jamais la bonté des dieux n'a fait et ne fera à la terre un plus grand présent, lors même qu'ils nous ramèneraient les siècles de l'âge d'or [4] ». Mais ce sont précisément ces siècles que ramène ce présent des dieux. Invoquant Apollon, rappelant la simplicité primitive de Rome, Tibulle voit, après les présages sinistres de la mort de César, l'abondance et la joie rendues par le nouvel Apollon (Octave) [5].

Nouveau Romulus, celui-ci fonde une seconde fois Rome ; nouvel Enée, il fonde une seconde fois Troie ; fils de dieu et dieu lui-même, maître des éléments, il ouvre une période nouvelle du monde, et suivant une inscription, rescrit du pro-

1) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 548-9.
2) Virgile, *Géorgiques*, I.
3) Horace, *Odes*, I, 2. Ad Caesarem Augustum.
4) Horace, *Odes*, IV, 2.
5) Tibulle, *Elégies*, II, 5.

consul d'Asie, « il vient donner une seconde nature au monde prêt à subir la destruction [1] ».

Les parents d'Octave, comme ceux de Jésus, ont connu ces prophéties et ils en ont vu dans leur fils la réalisation. Octave lui-même a partagé les espérances de ceux qui croyaient à la fin de la grande année, et qui en attendaient un rajeunissement du monde et le retour de l'âge d'or [2]. Tout comme Jésus [3], il s'est cru appelé à réaliser les prophéties antiques, à être le Messie royal et divin qui devait régénérer le monde [4]. Ses victoires et sa domination réelle ne justifiaient-elles pas cette prétention, dont les jeux séculaires furent la confirmation officielle [5] ?

(*A suivre*). W. Deonna.

1) *Dict. des ant.*, s. v., Haruspices, p. 29 et note 11 ; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1893, XVII, p. 316 sq.

2) Bouche-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 253 ; *L'astrologie*, p. 549.

3) Jésus s'est cru prédestiné par les livres saints, et ses actes sont en partie déterminés par les prophéties, « afin que les prophéties s'accomplissent ». Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 505, note 2.

4) Peut-être est-ce pour cette raison qu'il fait brûler une quantité de livres sibyllins ; n'etaient-ils pas devenus inutiles, puisque les prophéties étaient réalisées et n'auraient-ils pu devenir dangereux pour lui? Suétone, 31. Il fait transporter les autres au temple d'Apollon Palatin, en 12 av. J.-C., dans le sanctuaire du dieu inspirateur de la Sibylle. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 296, 308.

5) Sur les jeux séculaires, cf. plus loin.

# MINUCIUS FELIX ET TERTULLIEN

Si la critique est unanime à reconnaître dans l'*Octavius* de Minucius Felix un des chefs-d'œuvre de la plus ancienne apologétique chrétienne, en revanche, depuis près de trois siècles qu'on en disserte, l'accord n'a pas pu se faire sur la date de ce dialogue cicéronien. Est-il antérieur ou postérieur à l'*Apologeticus* de Tertullien, daté de 197 ? Problème d'autant plus irritant qu'il existe de nombreux passages — idées, arguments, exemples historiques — communs aux deux ouvrages, et, comme aucun des deux écrivains ne nomme l'autre, l'emprunteur, quel qu'il soit, tombe nécessairement sous le soupçon de plagiat.

M. Monceaux, dans le premier volume de son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (1901), a donné un exposé lucide et impartial des raisons alléguées en faveur de la priorité, soit de Tertullien, soit de Minucius, par les nombreux érudits qui, depuis Ebert, ont pris parti dans la controverse. La liste s'est grossie depuis lors de plusieurs noms, mais non, ce semble, d'arguments nouveaux ou décisifs. Tandis que Schanz (1905) maintient l'antériorité de Minucius, Harnack (1904) se prononce résolument en sens contraire, c'est-à-dire en faveur de la thèse si habilement rajeunie dans cette Revue même, il y a 33 ans, par Massebieau. M. Pierre de Labriolle, dans sa récente *Histoire de la littérature chrétienne* (1920), sans être aussi affirmatif, laisse deviner, par la place même qu'il assigne à l'*Octavius* dans son exposé chronologique, qu'il se range, lui aussi, à l'opinion favorable à Tertullien.

Je voudrais apporter aujourd'hui au volumineux dossier de ce procès un argument qui, à tout le moins, me paraît présen-

ter le mérite de l'inédit. Il est vrai que je ne me flatte pas d'avoir tout lu : si donc, ce qui n'est pas impossible, quelqu'un m'a devancé, je m'en excuse et m'en félicite.

Au chapitre 21 de son opuscule, Minucius Felix expose longuement la théorie evhéméristé d'après laquelle les dieux du paganisme ne sont que des hommes divinisés après coup, en reconnaissance de leurs bienfaits. Après avoir parlé de Saturne, de Jupiter et de leur postérité, il passe (§ 9) à des exemples plus récents et poursuit en ces termes : *Nisi forte post mortem deos fingitis et perierante Proculo deus Romulus, et Iuba, Mauris volentibus, deus est, et divi ceteri reges qui consecrantur non ad fidem numinis, sed ad honorem emeritae potestatis.*

C'est-à-dire, autant que je puis traduire ce latin tourmenté : « à moins que, après la mort, vous ne forgiez des dieux, que le parjure de Proculus n'ait fait un dieu de Romulus et le consentement des Maures un dieu de Juba, sans compter tous ces autres rois divinisés que l'on consacre, non par confiance dans leur nature céleste, mais pour honorer leur puissance passée. »

Ainsi, parmi les rois déifiés à l'époque historique, notre auteur, après Romulus — dont il avait pu lire la légende dans Tite-Live ou dans Ovide — cite Juba, roi des Maures. Il s'agit, sans aucun doute, non de Juba Ier, — qui régna non sur la Mauritanie, mais sur la Numidie, — mais de son fils Juba II, lequel obtint en 25 av. J.-C. le royaume de Mauritanie en échange de celui de Numidie qu'il n'avait gouverné que pendant quelques années. Juba II, qui régna près de 50 ans, fut aussi célèbre comme politique que comme érudit et collectionneur. Bien que sa dynastie n'ait pas subsisté longtemps après lui, la vénération attachée à son nom survécut parmi ses anciens sujets : c'est ainsi que Tacite nous apprend (*Histoires*, II, 58) que plus d'un demi-siècle après sa mort, lorsque le procurateur de Mauritanie L. Albinus fit son *pronunciamiento* en faveur d'Othon, il crut devoir usurper les insignes royales et le nom de Juba. Quant au fait de la déification de Juba — fait assez

insolite, puisque, dans le monde romain, cet honneur paraissait désormais réservé à l'Empereur — il n'est attesté par aucun historien païen, mais l'exactitude en est confirmée au moins par un document épigraphique : je veux parler de l'inscription découverte par M. Gsell[1] aux Hassnaoua, non loin de Bordj-bou-Areridj, dans la province *Mauretania Sitifensis* et qu'on peut lire aujourd'hui dans le *Corpus*, tome VII, n° 20627 :

NVNDINA ANNV · QVOD PRAECEPIT IOVIS · ET · IVBA · ET · GENIUS
VANISNESI · QVOD · PRECEPERUNT · DII · INGIROZOGLEZIM

De même, le fils et successeur de Juba, Ptolémée, s'il n'a pas été à proprement parler divinisé, a du moins été l'objet d'un culte adressé à son « génie », comme le prouve l'inscription de Cherchell (*C. I. L.*, VIII, 9342) : *genio regis Ptolemaei regis Iubae f.* Les dédicaces de ce genre doivent avoir été nombreuses dans l'ancien royaume de Juba, et si l'on admet, avec M. Monceaux, que Minucius Felix était originaire d'Afrique, et probablement de Cirta, rien n'est plus naturel que de supposer qu'il ait pu, au cours de quelque excursion — il n'y a pas très loin de Constantine à Sétif ou même à Cherchell — voir de ses yeux une inscription de ce genre, sinon un édicule consacré à la divinité tutélaire de Juba.

Remarquons maintenant que ce renseignement curieux et précieux de Minucius Felix se retrouve en substance chez trois auteurs chrétiens, Tertullien, Cyprien et Lactance, dont je crois devoir reproduire intégralement les textes :

Tertullien, *Apologeticus*, c. 24 :

*Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dusares, ut Noricis Belenus, ut Africae Caelestis, ut Mauritaniae reguli sui.*

1) Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie* (Paris, 1893), p. 286. Cf. Cagnat, *L'année épigraphique*, 1894, p. 31; Dessau, *Inscr. selectae*, n° 4490.

Cyprien, *Quod idola dii non sint*, c. 2 :

*Mauri vero manifeste reges suos colunt, nec ullo velamento hoc nomen praetexunt.*

Lactance, *Instit. divin.* I (*De falsa religione*), 15, 6 :

1° *Hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt et Mauri reges suos.*

2° *Privatim vero singuli populi gentis aut urbis suae conditores summa veneratione coluerunt, ut Aegyptii Isidem, Mauri Iubam, Macedones Cabirum*[1].

Déjà l'abbé Sevin, dans son mémoire encore utile sur Juba II[2], a entrevu la parenté qui relie ces textes à celui de Minucius Felix et même la priorité du renseignement plus précis et plus limité fourni par celui-ci. « Juba, écrit-il, avait su gagner le cœur de ses sujets. Sensibles à ses bienfaits, ils le mirent au nombre de leurs dieux, comme le témoignent Lactance et après lui (*sic*) Minucius Felix; ce qui, sans doute, a donné lieu à saint Cyprien et à Tertullien d'écrire que les Maures avaient coutume de déférer à leurs rois les honneurs de la divinité. »

Abstraction faite d'une erreur chronologique évidente, ce raisonnement paraît parfaitement fondé. Cependant, Carl Müller[3] a contesté l'interdépendance des deux groupes de textes. Il prétend que le renseignement de Tertullien et de Cyprien sur « la coutume des Maures » peut dériver d'une tout autre source : 1° parce que on lit dans la *Vita Severi* (c. 13) que l'empereur Septime Sévère, bien qu'il eût occis beaucoup d'hommes illustres, était regardé par les Africains comme un dieu (*ab Afris ut deus habetur*); 2° parce que le culte des

1) Il n'y a pas lieu de tenir compte, comme on l'a fait parfois, d'un texte d'Arnobe, *adv. Nationes*, I, 36, où figurent dans une liste de faux dieux *Titanes et Bocchores Mauri*. Quant au prétendu témoignage d'Athénagore — *Iubam pro deo a Mauritanis adoratum tradit* — allégué par Saumaise (*Exercit. Plin. in Solin.* 199) c'est une simple bévue du célèbre érudit.

2) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, IV, 462 suiv.

3) *Frag. hist. graec.* III, 466.

Libyens pour leurs rois défunts est attesté par Nicolas de Damas (Fr. 115). Cette objection est sans valeur. Le texte de la *Vita Severi* — alors même qu'il ne serait pas interpolé — est étranger à la question : il prouve simplement la persistance au IIIe ou IVe siècle du culte de l'empereur Sévère en Afrique, mais non pas spécialement chez les Maures. Quant au renvoi au fragment 115 de Nicolas de Damas, il est simplement faux, quoique consciencieusement reproduit dans la thèse de La Blanchère sur Juba II[1] ; c'est ainsi que les erreurs engendrées par l'étourderie sont perpétuées par la paresse. Le fragment 115 concerne les Crétois, non les Libyens. Le seul fragment de Nicolas auquel puisse, à la rigueur, se rapporter la citation de Müller, c'est le fragment 141 relatif aux Panebi (Πάνηβοι), peuple de Libye qui, nous dit-on, lorsqu'un roi mourait, tranchait sa tête et la consacrait, après l'avoir dorée, dans un temple[2]. Mais les *Panebi* sont une peuplade inconnue, dont rien ne permet de croire qu'ils se rattachaient aux Maures, et il y a loin de l'usage bizarre rapporté par Nicolas au culte divin mentionné par les Pères.

Assurément le culte des rois n'est pas, en Afrique même, exclusivement attesté pour Juba. Toute une série de textes épigraphiques, soigneusement recueillis par M. Toutain[3], prouve que plusieurs rois de Numidie — Masinissa, Gulussa, Hiemsal — furent divinisés par leurs sujets et étaient encore invoqués par les Africains aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais, si les Pères avaient connu ces textes ou ces sanc-

1) R. de La Blanchère, *De rege Iuba* (thèse, Paris 1883, p. 107). Dans ce passage relatif au culte de Juba, je ne trouve de remarquable que cette phrase *Iuba cultu quod domui et regno superesset prosecutus*, par ou l'on voit que la crise du latin ne date pas d'hier.

2) τὴν κεφαλὴν ἀποκόψαντες καὶ χρυσώσαντες ἀνατιθέασιν ἐν ἱερῷ.

3) J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, tome III, I (1917), p. 39. Les textes épigraphiques visés sont : *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. 38 (Dussaud); *C. I. L.*, VIII, 20731 (Masinissa), 8834 (Hiemsal ; cf. Dessau, 4489), 17159, 18752. On peut y ajouter Dessau, nº 4488, qui paraît relatif à Masgava, fils divinisé de Masinissa.

tuaires, ils auraient parlé des rois de Numidie et non pas de ceux de Mauritanie, et précisément pour les rois de Mauritanie antérieurs à Juba II (Bocchus Ier, Bogud, Bocchus II) nous ne possédons aucun témoignage de ce genre.

En fin de compte, la remarque de l'abbé Sevin subsiste dans son intégrité, et les témoignages que nous avons transcrits sur le culte des Maures pour leurs rois n'ont pas d'autres parallèle littéraire que celui de Minucius Felix sur le culte de Juba. Encore parmi ces témoignages convient-il d'opérer un triage, qui n'en laissera subsister que deux. Nous savons, en effet, que Cyprien — à supposer qu'il soit vraiment l'auteur du traité *Des idoles* — appelait Tertullien son maître[1] et « a profondément subi l'empreinte de ce génie dominateur[2] ». Nul doute, par conséquent, que son texte ne soit purement l'écho de la phrase de l'*Apologétique*, à laquelle il n'ajoute qu'une fleur de rhétorique négligeable. Quant à Lactance, avec son étourderie ordinaire, il a reproduit deux fois le même renseignement, emprunté, la première, à Tertullien, comme le prouve la formule *Mauri reges suos*, et la seconde, à Minucius Felix, auteur qu'il mentionne avec éloge (*Div. Inst.* V, 1) et dont il reproduit textuellement, en le nommant, un passage concernant Saturne (*Ibid.*, I, 11) : quoique dans le texte n° 2 le nom de Minucius ne soit pas prononcé, les mots *Mauri Iubam* équivalent à une signature.

En définitive, il ne reste en présence que le texte de Minucius Felix attestant le culte de Juba et celui de Tertullien, mentionnant la déification des rois Maures en général. Entre ces deux textes, dont la filiation est évidente, lequel a le plus de chance de représenter le témoignage original? Tout critique exercé répondra : le premier. Il n'est pas dans les habitudes des compilateurs et des démarqueurs de retrécir, si je puis dire, un renseignement historique, mais, au contraire, de l'élargir, de

1) Hieronymus, *De viris ill.* 53.
2) Labriolle, *Op. cit.*, p. 178.

le généraliser, sans souci d'une rigoureuse exactitude. Si Minucius avait eu sous les yeux le texte de Tertullien, on ne conçoit pas pourquoi il en aurait restreint l'application au seul Juba, mort depuis si longtemps et qui n'intéressait plus personne, au risque de diminuer la portée de son argument évhéméristé. Au contraire, on comprend très bien que Tertullien, trouvant dans Minucius, qui pouvait le tenir de première main, le renseignement précis, mais étroit, sur le culte de Juba, l'ait reproduit et étendu sans scrupule à tous les roi Maures, à la fois pour dissimuler son emprunt, amplifier son argument et arrondir sa période.

Le processus que je suppose trouve d'ailleurs une analogie et une confirmation frappante dans le « *cas Saturne* », si bien mis en lumière par Ebert et Schanz, et dont les partisans de l'antériorité de Tertullien se sont débarrassés avec un peu trop de désinvolture. Il s'agit de la tradition, également evhéméristé, qui fait de Saturne un roi d'origine crétoise exilé en Italie. Cette tradition nous est conservée dans trois passages parallèles de Minucius Felix, de Tertullien et de Lactance, qui invoquent tous les trois l'autorité de quatre historiens : deux latins, Cornelius Nepos et Cassius, et deux grecs, Thallus et Diodore[1]. Personne ne croira que chacun de nos trois apologistes ait pris la peine de vérifier par lui même ses quatre citations : de toute nécessité, deux de ces textes dérivent du troisième. Pour Lactance qui, je l'ai déjà dit, apprécie et cite Minucius Felix, il n'est guère douteux que sa phrase ne soit purement et simplement empruntée à Minucius ou, moins probablement, à Tertullien ; l'addition du nom de Varron, qui ne se lit que chez Lactance, peut avoir été faite « de chic ».

1) Minucius Felix, c, XXI, 4 : *Scit hoc Nepos et Cassius in historia, et Thallus ac Diodorus hoc loquuntur.*

Tertullien, *Apol.* 10 : *Saturnum neque Diodorus graecus aut Thallus, neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos aliud quam hominem promulgaverunt.*

Lactance, *Div. Inst.* I, 13, : *Graeci Diodorus et Thallus, Latini Nepos et Cassius et Varro.*

Restent Tertullien et Minucius. Or, le plagiat de Tertullien est ici manifeste grâce à une bévue déjà signalée par Vossius. Minucius, visant à la concision, avait désigné les deux historiens romains sous les noms abrégés de *Nepos* et de *Cassius* (il s'agit de l'annaliste Cassius Hemina). Tertullien, voulant ajouter quelque précision, a bien reconnu dans Nepos l'historien classique Cornelius Nepos, mais, devant le nom de Cassius, son érudition a bronché, et, au lieu de Cassius Hemina, il a écrit bravement Cassius Severus, avocat très célèbre du temps d'Auguste, mais qui n'a sûrement rien à voir dans un détail archéologique[1]. Ainsi le petit bout d'oreille échappé par mégarde dénonce, une fois de plus, l'emprunteur.

Les tentatives d'explication du « cas Saturne », présentées par les partisans de la priorité de Tertullien, sont d'une extrême faiblesse. Par exemple, Massebieau suppose que Minucius, s'étant aperçu de la méprise de Tertullien, a de lui même corrigé la leçon fautive *Cassius Severus* en *Cassius* tout court; mais en pareil cas, pour dissiper l'équivoque, il eût certainement écrit *Cassius Hemina*; de plus cette hypothèse fait beaucoup trop d'honneur à l'érudition de Minucius, qui, à mon avis, n'a pas consulté directement les quatre auteurs nommés, mais a dû trouver dans l'un d'eux (probablement Nepos) le témoignage des trois autres : c'est, comme si souvent, de l'érudition de seconde main. Quant à M. Monceaux, il attribue la bévue du texte actuel de Tertullien à la glose d'un copiste ou d'un interpolateur. Mais il y a à cela un petit malheur, c'est que la même erreur exactement se retrouve dans un passage d'un autre traité de Tertullien, le *Ad nationes*, qui nous est parvenu par une tradition manuscrite toute différente[2]. Il faudrait sup-

1) Il est inconcevable que C. Müller écrive à ce sujet (F. H. G. III, 517) : *qui fuerit Cassius Severus quem Tertullianus dicit nescio.*

2) *Ad nationes*, II, 12 : *legimus apud Cassium Severum, apud Cornelios Nepotem et Tacitum, apud Graecos quoque Diodorum....* Il s'agit toujours de la légende de Saturne. La mention de Tacite dans ce passage me paraît faire allusion à *Hist.*, V, 1, 2.

poser que deux interpolateurs se sont donné le mot pour changer, dans l'un et l'autre passage, le nom de Cassius en Cassius Severus : c'est le cas de dire *credat Iudaeus Apella*.

En définitive, les deux indices tirés du « cas Juba » et du « cas Saturne » se corroborent mutuellement pour établir avec une grande probabilité l'antériorité de Minucius. En présence d'arguments positifs de ce genre, j'avoue que je ne puis accorder beaucoup de poids aux considérations littéraires et morales, si faciles d'ailleurs à retourner, qu'on a invoquées dans l'autre camp. On dit, par exemple, que Tertullien, doué d'une vaste lecture — *omni genere literarum peritus*, suivant le mot de Lactance — et, en même temps, d'un esprit profondément original, cite volontiers ses sources, tandis que Minucius, dont l'opuscule est, par endroits, un véritable centon de Cicéron et de Sénèque, ne mentionne presque jamais les siennes. D'accord ; mais qui soutiendra que Tertullien n'ait jamais glissé dans le péché mignon des journalistes anciens ou modernes qui aiment à jeter la poudre aux yeux de leurs lecteurs et, s'ils citent des livres, nomment de préférence ceux qu'ils n'ont pas lus et dissimulent leur source principale ? M. de Labriolle, qu'on n'accusera pas de ne point apprécier Tertullien à sa valeur, écrit à ce sujet (*op. cit.*, p. 85) : « A l'égard des apologistes grecs Tertullien n'a peut-être pas témoigné toute la gratitude dont il leur était redevable. Il ne nomme que le seul Justin, et encore à titre d'adversaire du gnosticisme, non à titre d'apologiste. » Pourquoi Tertullien en aurait-il usé mieux avec l'obscur Minucius, dont un hasard extraordinaire, presque un calembour, nous a conservé le traité, qu'avec le célèbre Athénagoras ?

En concluant, je répète que je n'ai pas prétendu apporter ici le coup de massue qui doit clore à jamais une controverse trois fois séculaire. Si fortement que j'opine à rétablir Minucius Felix dans sa place chronologique, la première, en tête des apologistes latins, je reconnais que toute cette argumentation se meut dans le domaine du probable, du plausible, non du

certain mathématique. Si quelque témoignage irrécusable venait démontrer l'antériorité de Tertullien, il faudrait s'incliner et chercher une autre explication aux faits signalés plus haut ; mais ce témoignage, nous l'attendons encore.

Théodore Reinach.

---

TATOUAGES MAROCAINS

# TATOUAGE ET RELIGION

Tous les auteurs sont d'accord pour affirmer que l'Islâm a proscrit le tatouage, mais il ne disent point sur quels textes ils appuient leur opinion. La défense leur paraît évidente. Ils ont sans doute, la pensée que le tatouage encourt la même réprobation que la représentation de l'être humain, parce qu'ils ne songent qu'aux tatouages figurés. C'est pourquoi je parlerai des rapports du tatouage et de la religion, au point de vue purement dogmatique avant d'exposer l'attitude et les croyances des populations à son égard.

Au Maroc, le tatouage est surtout fréquent dans les tribus ; hommes et femmes le portent, sans scrupule, comme un héritage ancestral ; mais il existe aussi dans quelques confréries religieuses qui n'ont pu se libérer de ces pratiques populaires, et l'une d'elles, va même jusqu'à marquer ses membres de scarifications véritablement rituelles. J'exposerai leurs coutumes. Puis je parlerai des Zkara, qui constituent sous le rapport de la religion un groupement nettement individualisé. Je serai bref au sujet des Juifs, mais la précision du Lévitique, mise en parallèle avec l'obscurité du Qorân, me conduira à reprendre la question de l'orthodoxie et du tatouage, et à rechercher si l'influence talmudique n'a pas été étrangère à la doctrine des Hadit sur ce sujet.

***

Le Qorân ne défend pas le tatouage d'une manière explicite, mais les commentateurs du Livre Saint en voient l'interdiction dans le verset suivant : « Dieu lui envoya sa malédiction.

J'attaquerai, dit le Tentateur, une partie de tes serviteurs ; je les séduirai ; je ferai naître en eux les passions. Je leur ordonnerai de couper les oreilles des troupeaux et de défigurer la créature. Ainsi parla Satan, Mais l'Apostat qui, abandonnant le Seigneur, prendra le démon pour patron, périra malheureusement. » (Qorân, IV, v. 118).

Se faire tatouer, c'est porter atteinte à la créature de Dieu qui est parfaite, c'est agir selon la volonté de Satan. Le Dr Kocher[1] a fait entendre l'écho de cette interprétation, en disant que le Qorân considérait le tatouage comme un « signe du diable ».

Les Hadit sont moins équivoques. El Bokhâri signale maintes fois la défense du Prophète ; sur le témoignage d'Ibn 'Omar, il nous apprend que :

« Le Prophète a maudit celle qui met de faux cheveux, celle qui s'en fait mettre, celle qui tatoue et celle qui se fait tatouer »[2].

Un autre hadit, très populaire au Maroc, exprime la même idée sous cette forme :

« Seront rejetés de l'Islam ceux qui tatouent et sont tatoués. »

Le *Djâmi' Seghir*[3] dit avec plus de concision : « Que Dieu maudisse le tatoueur et le tatoué ! »

Ces textes sont formels ; les Hanéfites, les Malékites et les

1) Cité par A. Lacassagne et E. Magitot. *Du tatouage. Recherches anthrop. et méd. lég.* Paris, E. Masson et P. Asselin et Cie, MDCCCLXXXVI, p. 7. (Extrait du Dict. encyclop. des Sc. med.).

2) El Bokhâri. *Les traditions islamiques.....* vol. IV, trad. par Houdas. Paris, E. Leroux, 1913 (Titre LXXVII, chap. 87 § 2, p. 131).

Cf. également même vol. même titre, chap. 82; chap. 83 § 4; chap. 85, §§ 1, 3, 4; chap. 86, §§ 1, 2, 3; chap. 87, §§ 1, 2, 3.

Voir, en outre : *Le livre des ventes Cahih d'el Bokhâri, trad. et commenté* par P. Peltier, Alger 1910, p. 44; Qastallani, *Commentaires du Çahih de Bokhâri* VIII, 563, 565, 567, 569.

3) *Djâmi' Seghir*. Edition du Caire. Chapitre de la lettre L.

Chaféites les interprètent à peu près de même façon[1]; il n'existe entre leurs doctrines que des différences trop subtiles pour faire une part distincte au rite malékite, généralement suivi au Maroc; pour eux tous, « le tatouage est péché par suite de la malédiction qui le frappe », mais ils l'interdisent encore pour deux raisons.

Premièrement : « La place tatouée est impure parce que le sang y est retenu. » Cette conception, fausse au point de vue anatomopathologique, est conforme à l'idée que les jurisconsultes se font du tatouage. Je trouve dans la consultation de l'un d'eux, que « la poudre déposée sur la peau, après les piqûres du tatouage, s'imprègne de sang, le coagule et reste enfermée sous la plaie »

Deuxièmement : « Le tatouage est un obstacle qui empêche l'eau de parvenir jusqu'à l'épiderme ». Il est « une sorte d'enduit » qui rend les ablutions inefficaces et enlève toute valeur à la Prière ; il met le tatoué dans l'impossibilité de suivre l'une des cinq prescriptions fondamentales de l'Islâm.

Par suite, les jurisconsultes se sont posé la question suivante : l'inaptitude à la Prière est-elle définitive ou bien le tatoué peut-il encore faire une prière valable et de quelle façon?

Le cheikh Er-Rahouni[2], s'inspirant de Sidi Abd-el-Qader el Fâsi et d'Ibn Hajar[3] répond que le croyant doit supprimer le tatouage, à moins qu'il n'en résulte pour lui, la perte d'un membre ou la diminution de sa valeur fonctionnelle. Et dans ce dernier cas, ajoute-t-il, il le doit conserver et le repentir

1) Les lignes suivantes ont été redigées d'après le *Miyâra* et d'après les consultations manuscrites de jurisconsultes marocains dont je dois la traduction à l'amitié de M. H. Massé, chargé de cours à la Faculté d'Alger. J'ai reproduit leurs indications bibliographiques, mais désireux d'exposer les idées fondamentales des théologiens, sur la question, plutôt que de me livrer à une discussion juridique, j'ai cru devoir supprimer de nombreuses références et quelques textes un peu trop obscurs.

2) Er-Rahouni. *Gloses abrégées*, Le Caire, 1306, p. 114.

3) Ibn Hajar. *Gloses sur Miyâra*, p. 108

suffit [1]. El-Houlwâni [2], moins rigoriste, se rend à l'autorité d'El Mouhaqqaq ben Abirin [3] pour qui « le tatouage est purifié par un lavage, car c'est une marque qui ne peut disparaître que par l'enlèvement (litt. l'écorchement) de la peau. »

Abd-el-Ouahhâb, plus indulgent encore, déclare que « la lotion (ghousl) et l'ablution (woudhou) sont suffisantes, et il place la prière des tatoués, dans la section des péchés pardonnés. » [4]

Les théologiens ne parlent pas du sujet que représentent les tatouages ; c'est l'atteinte portée à la création de Dieu, parfaite par essence, c'est l'obstacle mis aux ablutions et à la prière qu'ils ont interdits. Ils réprouvent le tatouage en soi, et comme le disait un lettré, dont la pensée était le commentaire de ces textes, ils ne le tolèrent ni comme amulette contre les jnouns, ni comme ornement, car « la beauté ne préserve pas du péché » ; ils exigent qu'on s'efforce de l'effacer pour obtenir le pardon de Dieu, sous peine de le voir, après la mort, brûlé par le feu de l'Enfer.

*
* *

Le tatouage n'est donc pas licite. Au Maroc, les citadins et les fqihs du bled le considèrent comme tel, mais la masse du peuple l'accepte comme une pratique ancestrale, sans même songer à la défense de la religion.

Les hommes, qui sont généralement peu tatoués, obéissent aux usages de leur tribu : ils portent leurs tatouages, à droite ou à gauche, pour des raisons qui relèvent de ce que Herz a appelé la *polarité religieuse*, plutôt que de la religion.

Seuls, les chorfa paraissent suivre les prescriptions ortho-

1) La même opinion est exprimée par Qastallani (VIII, 563).

2) El Houlwâni, *El wasm fi'l wachm* (description du tatouage), Le Caire 1303, p. 4.

3) El Mouhaqqaq ben Abirin, *Roudd el Mokhtâr ala'd dour el mokhtâr*. (Réponse de l'embarassé à propos des perles choisies).

4) Le Cheikh Guennoun de Fès exprimerait la même opinion dans son *Ikhtisâr*.

doxes. J'ai reçu les confidences d'un chérif d'Ouezzan, élevé chez les Zemmour, et qui, dans l'enfance, s'était laissé tatouer sur le bout du nez, le dessin si fréquent dans cette tribu; il se serait volontiers livré au chirurgien, pour n'avoir plus ce signe qui rendait son origine suspecte, et qu'il considérait comme infamant. A la pensée religieuse, peut d'ailleurs s'ajouter une superstition : la belle-mère d'un chérif rifain, prétendait que le chérif qui se ferait tatouer, mourrait dans les trois jours.

Cependant les chorfa ne renoncent pas à l'emploi des tatouages curatifs, dans les tribus où on les pratique. J'ai recueilli, au Souk d'Aïn Leuh, le dessin du tatouage gravé sur le poignet d'un chérif d'Ifrane, à la suite d'une entorse. J'ai fait la même observation chez les Chorfa d'Itzer. Il semblait qu'il y eût à leurs yeux, deux sortes de tatouages, les tatouages ornementaux, interdits par la religion, et les tatouages thérapeutiques, compatibles avec la foi[2].

Les Marocaines ont beaucoup moins de scrupules que les hommes. Elles considèrent même certains de leurs tatouages comme légitimes : un hadit populaire prétend que « le ghemaza (tatouage intersourcilier) et la siyala sont de tradition [1] ».

Sidi Abd el Qader el Fâsi a combattu cette croyance en des termes qui montrent combien elle est profonde. « Le trait qui se trouve sur le menton des femmes, dit-il, est-il oui ou non compris dans les tatouages[3]? »

1) Une croyance algérienne fait dépendre la légitimité du tatouage, non point de sa localisation, mais de l'instrument avec lequel il a été gravé. Le tatouage fait avec une épine serait seul licite; des serpents viendraient sucer, dans la tombe, l'emplacement des tatouages gravés au rasoir, (d'après le P. Giacobetti. *Recueil d'Enigmes populaires*, Alger. 1916, note à l'énigme n° 301).

2) C'est l'opinion d'El Houlwâni (*op. cit.*, p. 28). D'après cet auteur, le tatouage est pardonné à qui en ignorait l'interdiction, à qui l'a accepté à son corps défendant, à qui l'a subi en bas âge, à l'insensé, et enfin, à «qui en avait besoin », c'est-à-dire « selon la parole de Mohammed, dans la Tradition : A moins de maladie ».

3) Sidi Abd el Qader el Fâsi, *El adjouda el Kebira*, Fès 1319, p. 15, Question 5.

Et il répond :

« Quant à la siyala qui se trouve sur le menton des femmes elle est comprise dans les tatouages dont l'usage est interdit (haràm) ; celui qui le pratique est frappé de malédiction[1]. »

Les Chérifât n'ont pas trop de propension aux tatouages. Elles ne porteraient, chez les Ichqern, généralement très tatouées, que les tatouages des sourcils et du menton, à l'exclusion des autres, qui seraient humiliants. J'ai vu plusieurs femme cherkaouia (les Cherkaouia se tiennent pour cherifât), qui étaient fort peu tatouées ; l'une d'elles, devenue prostituée, prétendait avec un certain orgueil, que l'autre femme de son ancien mari, qui n'était pas chérifah, portait de nombreux tatouages.

En général, le peuple connaît fort peu le Qorân et reste livré à la superstition. Une femme Fask, à qui M. Laoust demandait pourquoi elle avait ce point tatoué sur le bout du nez, répondit : « Dieu l'a ainsi ordonné ». Une Guettiona disait que toutes les femmes devaient être tatouées, que c'était une obligation pour une bonne musulmane et que seuls les Juifs ne se tatouaient pas[2]. Un indigène du Zerhoun exprimait la même pensée sous une forme d'apparence plus othodoxe ; pour lui, Zohrah, la fille du prophète, avait été tatouée pour être distinguée des Juifs et des Chrétiens. A Rabat, une prostituée justifiait ses tatouages pour les mêmes raisons. De fait, plusieurs Juives enlevées par les Mediouna, lors du sac de Casablanca, durent accepter ce prétendu signe de reconnaissance musulman.

L'influence berbère est particulièrement apparente dans la croyance suivante : d'après une femme Zaer, le tatouage du menton aurait été autorisé par Lalla Fatima ez-Zohra, une Sainte qui occupait, dans sa pensée, une place voisine des Santons locaux. Toutes ces superstitions ont pris naissance en marge du Livre Saint. On peut encore retrouver le dogme à

1) *Ibid.*, p. 17.
2) E. Laoust. *Mots et choses berbères*, Paris, A. Challamel, 1920, p. 139.

l'origine de cette autre hérésie : un homme du village d'Addar, chez les Ntifa, assurait à M. Laoust, que « les parties tatouées du corps de la femme seraient brûlées en Enfer, à l'exception des tatouages des pieds qu'a sanctifiés le sang de l'accouchement. » La paternité n'est-elle pas la guerre sainte de la femme et toute femme qui meurt en couches, ne va-t-elle pas en Paradis?

Le Hadit maudit le tatoueur et le tatoué. La tatoueuse des pays arabisés a conscience de la malédiction de l'Islâm, mais le remords n'atteint pas le fond de son âme ; elle vous dit volontiers qu'elle a renoncé à sa profession, parce que « c'est très mal » ; mise en confiance, elle raisonne tout autrement. D'ailleurs sa profession n'est pas réprouvée ; elle y prélude par l'incubation dans un sanctuaire. Lorsqu'une femme en effet, veut exercer le métier de tatoueuse elle se rend au tombeau du Saint. Elle lui porte une offrande, brûle des cierges, y passe la nuit, et le Saint lui remet en rêve, l'aiguille dont elle se servira désormais en tatoueuse accomplie[1].

Elle obtient ainsi des Santons locaux une consécration qui lui vaudrait par ailleurs la malédiction des jurisconsultes; sa conscience bénéficie des transformations que la mentalité berbère a fait subir à l'Islâm.

*
* *

On retrouve ce compromis des traditions autochtones et des prescriptions orthodoxes au sein même de certaines confréries religieuses, chez les frères de Sidi Ali ben Naceur et chez les Nacîria.

La confrérie des Tireurs de Sidi Ali ben Naceur est une de ces associations religieuses qui ressemblent fort à des corporations. Elle est composée de tireurs et n'est pas sans analogie avec la confrérie des acrobates de Sidi Ahmed ou Mousa. On prétend quelle a été fondée en vue de la guerre sainte : c'est l'explication orthodoxe d'une pratique ancienne. En disant

1) Cf. E. Laoust. *Op. laud.*, p. 140.

tout simplement que la protection de Sidi Ali fait atteindre la cible, comme celle de Sidi Ahmed permet de réaliser de beaux tours, on est plus près de la vérité.

Celui qui veut devenir un bon tireur va visiter la Qoubba de Sidi Ali, à Tamegrout ; il y passe la nuit avec son fusil, pour s'y imprégner de baraka ; ou bien il égorge un mouton devant la demeure du moqqadem, lors de ses tournées religieuses et il se présente à lui. Celui-ci prend son arme, la charge, et lui ayant craché dans la bouche, lui ordonne de tirer : il atteint infailliblement le but.

Après ce tir d'initiation, a lieu le tatouage. Chez les Mesfioua, on l'appelle *tarramit* (de *rami*, pl. *r'ma*, tireur) : il est gravé par une femme, sur l'épaule du tireur, qui relèvera sa manche et le mettra en vue, au moment d'épauler. Ce tatouage n'a pas toujours le même dessin ; il représente en général, un trait vertical, terminé en V, à chacune de ses extrémités, et long de $0^{m},08$ environ. Il est coupé de traits perpendiculaires, et flanqué parfois de quelques points[1].

Le tatouage de l'épaule est répandu au Maroc, mais il n'est pas toujours le signe d'une Confrérie. On le nomme souvent *ktafia* ou *ekkteuf*, en raison de sa situation sur l'épaule ; les Menasra, qui campent sur les bords de l'Océan, l'appellent *'awwâma* ; c'est le tatouage qui sort de l'eau, lorsqu'on nage. Chez les Chaouïa, les Doukkala, les Arrab, il porte le nom de *rekla*, ruade, sans doute parce qu'il est au point où frappe la crosse au moment du recul. Il y a donc un tatouage comparable à celui du tireur, sur des individus qui n'appartiennent pas à la confrérie de Sidi Ali — et dans des tribus où il existe

1) Ces renseignements qui se trouvent en partie dans l'ouvrage de M. Laoust, ont été recueillis par MM. Laoust et H. Basset, au cours d'une mission chez les Ntifa en 1916, et ont été rédigés d'après les notes de M. H. Basset. La tarramit existe aussi chez les frères de Sidi Ahmed ou Mousa. On appelle parfois ces derniers Abdat er R'ma les serviteurs (= les dévots) du tir. Il y a d'ailleurs des tireurs parmi les acrobates et ils servent à la fois les deux saints (d'après les renseignements de M. Gay).

des Confréries de tireurs, coexistence qui fait la preuve de l'ancienneté de la tarramit et de sa captation par l'ordre religieux.

Les scarifications qui sont l'équivalent des tatouages, les remplacent parfois : c'est le cas chez les Nacîria qui constituent une confrérie religieuse groupée autour de Sidi Mohammed ben Naceur, proche parent, frère même dit-on, de Sidi Ali. Leur marque ne ressemble en rien à celle des Tireurs; elle est à la fois un signe d'association et un signe de reconnaissance.

Le *Tal'at el Mouchtari* en parle en ces termes : « Les Nacîria ne dissimulent nullement leur qualité, et beaucoup, se conformant à une tradition léguée par le Cheikh Mohammed, portent une marque ostensible de leur affiliation, sous forme de trois traits de tatouage, en avant des tempes, complétés quelquefois par un signe semblable entre les sourcils. Ce signe est appelé le Sceau des cheikhs ». Le Cheik Mohammed en marquait tous ses enfants, dès qu'ils atteignaient l'âge de 7 ans, à l'imitation du Prophète, qui avait donné à ses compagnons une marque spéciale pour les reconnaître au jour de la Résurrection. Le cheikh voulait en outre, que ce tatouage fût le signe affirmant que les Nacîria appartenaient à Dieu comme un esclave à son maître, conformément à l'usage de marquer le plus souvent d'un trait sur les deux joues, l'esclave né à la maison, si bien que dire à quelqu'un : « Je suis pour vous comme l'esclave marqué sur les deux joues », est devenu une expression courante qui signifie le comble de l'obéissance [1]. » Ces scarifications sont, comme l'anneau à l'oreille, qui signifie tantôt que l'on est l'esclave d'un homme, tantôt celui de Dieu.

A Rabat, on ne fait pas de scarifications entre les yeux ; on se borne aux deux ou trois traits des tempes. L'opérateur est un barbier : il marque les enfants des familles nacériennes à l'âge de 3 à 6 ans, et son intervention est l'occasion d'une fête

1) M. Bodin, *La Zaouia de Tamegrout. Arch. berbères*, vol. 3, fasc. 4, année 1918, p. 291.

où le moqqadem, les membres de la confrérie et les parents se réunissent autour d'un repas.

Il y a différentes versions au sujet de l'origine de cette marque. Le *Tal'at el Mouchtari* la considère comme une sorte de tradition islamique, et on verra que son opinion est fondée, mais il ne manque pas de légendes explicatives.

On dit, par exemple, que Mohammed ben Naceur était scarifié de la sorte, lorsqu'il se rendit en pélerinage à la « Sainte Maison de Dieu » pour s'y mettre au service du haram, et que ses compagnons adoptèrent sa marque et la transmirent à leurs enfants. D'autres prétendent que c'est au Drâa qu'il voulût donner aux siens ce signe distinctif. Une histoire, d'une portée toute locale, a cours à Rabat : on raconte qu'un des enfants du cheikh affectait quelque dédain pour ses camarades de l'école, et que son père lui fit cette marque, semblable à celle des esclaves noirs pour rabaisser son orgueil ; l'exemple aurait été suivi par tous les membres de la famille et se serait généralisé [1].

Je ne sais à quelles sources, Ahmed ben Khaled en Naciri es Slaoui (l'auteur du *Tal'at el Mouchtari*), a puisé son information, mais on la retrouve dans les récits d'Ali-bey [2] : « J'ai remarqué, dit-il, que dans toute l'Arabie, on a le singulier usage de se faire trois incisions perpendiculaires le long de chaque joue; ce qui fait que la plupart des hommes sont marqués de six cicatrices. Je questionnai plusieurs personnes sur les motifs

1) Cette anecdote rapproche, par erreur, les scarifications des taillades nègres. Mais ne faut-il pas attribuer une origine soudanaise à la marque des Khouans de la Zaouïa de Sidi Abid (province de Constantine)? Le nom même du Saint le laisse supposer. Les frères quêteurs, c'est le Dr Carton qui nous l'apprend, portent un tatouage de la joue droite, afin d'être reconnus, dans leurs tournées (L. Carton *Ornementation et stigmates tégumentaires des Indigènes de l'Afrique du Nord. Ext. des Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Bruxelles*, 1909, tirage à part, Bruxelles, Hayez, 1910, p. 13 et communication manuscrite.

2) *Voyages d'Ali Bey el Abbassi en Afrique et en Asie*, Paris 1814, t. II. p. 415-416.

d'une pareille coutume; les unes me répondirent que c'était pour se faire saigner, d'autres que c'était une marque par laquelle on se déclare esclave de la Maison de Dieu. » Ali-bey est sceptique; « au fond, ajoute-t-il, c'est la mode qui leur commande ces scarifications, qu'ils regardent comme une beauté égale aux peintures bleues, noires et rouges dont se servent les femmes pour teindre leur figures. »

Les Nacîria ont conservé à ces signes, le caractère nettement religieux qu'ils n'avaient déjà plus lorsqu'Ali bey visita l'Arabie. Ils ont capté à leur usage ces « stigmates divins » qui, d'après Hérodote[1], existaient dès la plus haute antiquité, et qui ont conservé de nos jours, chez certains peuples, la même signification. Dans le bassin du Niger, « le tatouage lire : les scarifications) atteste la dépendance du fidèle à l'égard de son fétiche[2] » ; en Polynésie, il est « la marque visible de l'alliance avec le Dieu de la tribu »[3]; il est, comme au Maroc, le signe de l'esclavage divin, et il apparaît comme une coutume antique, que le Prophète a adoptée, et que l'orthodoxie, en ce cas un peu inconséquente, n'a pas songé à proscrire, bien que le Qorân ait défendu de porter atteinte à la créature de Dieu.

***

Au point de vue de la religion, les Zkara, qui habitent à l'ouest d'Oudjda, diffèrent totalement des autres tribus marocaines ; ils mangent du sanglier et des bêtes mortes, ils boivent du vin, et ne considèrent pas Mohammed comme un Prophète. Les Arabes les tiennent pour des Kharedjites Abadhites. Il était intéressant de connaître leurs idées sur le tatouage ; je me suis adressé à M. Moulieras, leur historien, qui a bien voulu interroger à mon intention, le marabout Ali, un de ses anciens informateurs.

1) *Histoires d'Hérodote*, Trad. P. Giguet, Paris, Hachette et Cie, 1875, Livre II, CXIII.

2) S. Reinach, *Orpheus*, Paris, A. Picard, 1909, p. 227.

3) S. Reinach, *op. laud.*, p. 229.

Les Zkaras connaissent le tatouage des tireurs. « Exceptionnellement, m'écrit M. Moulieras (juillet 1918), les tireurs adroits s'arrogent et ont seuls le privilège de se faire sur le haut du bras, à quelques centimètres de l'épaule droite, un tatouage représentant un crabe de rivière. C'est une sorte de prix de tir, une épinglette indélébile, enfoncée en plein derme, qu'ils montrent volontiers, en relevant leur manche de chemise au-dessus de l'épaule, surtout quand ils tirent à la cible, ou sur leurs ennemis. »

Le tireur Zkara découvre son épaule comme le Mesfioua, mais il y a entre leurs gestes pourtant identiques, la différence de deux pensées : le tatouage Mesfioua est une marque d'affiliation, le dessin Zkara une consécration professionnelle, sans caractère religieux, car dans la tribu, le culte des saints n'existe pas.

M. Moulieras dit incidemment, dans son ouvrage[1], « les Zkaras ont adopté, il n'y a pas longtemps le tatouage pour ne pas trop se distinguer des autres Zenètes. » Cette remarque ne s'applique pas à mon sens, au tatouage des tireurs, qui est une survivance, dont les Zkara ont hérité au même titre que les autres tribus du Maroc. Les « rousma »[2] ne maudissent d'ailleurs pas le tatouage; ils considèrent le crabe tatoué, comme une amulette, et prennent, à ce sujet, le contre-pied des jurisconsultes musulmans.

On rattache aux Zkara, les R'enanema du Sud-Oranais et des environs de Marrakech ; ils auraient les mêmes idées religieuses et les mêmes mœurs. Les femmes R'enanema du Sud-Oranais sont connues comme diseuses de bonne aventure et comme tatoueuses. J'ai vu leur travail sur la main droite de tirailleurs algériens ; il ne rappelait en rien le crabe des Zkara et m'a paru sans caractère spécial.

Les R'enanema de Tamesloht ont un point de tatouage sur le

1) A. Moulièras. *Une tribu zenète anti-musulmane au Maroc, les Zkaras*, Paris 1904, A. Challamel, note 2 de la page 130.

2) M. Moulièras considère les « rousma » comme les prêtres des Zkara.

nez, que M. Doutté[1] a déjà signalé. « Serait-ce un signe de reconnaissance », dit cet auteur? Je ne le crois pas, parce qu'on le retrouve, en maintes tribus du Maroc, où il n'a pas cette signification.

Ces R'enanema disent venir du Sahara et se donnent pour les descendants des Kharedjites qui, d'après eux, avaient tatoué, en signe de mépris, le nom de Mohammed sur leur talon[2]. Cette anecdote, où le tatouage joue un rôle aussi inattendu, prouve que la mentalité de la centaine de R'enanema, essaimée à Tamesloht, est bien semblable à celle de Zkara ; elle explique l'impression de M. Mouliéras, qui avait vu en eux, des anti-musulmans.

***

Il ne me reste à parler que des Juifs ; ils suivent généralement la prescription du Lévitique : « Vous ne ferez point d'incisions sur votre chair en pleurant un mort, et vous ne ferez ni aucune figure, ni aucune marque sur votre Corps » (XIX, v. 28).

Les Israélites criminels eux-mêmes ne portent que rarement des tatouages ; sur 195 fiches établies par le service anthropométrique de Rabat (fin 1918), je n'en ai relevé que 8 et on n'en trouverait pas une proportion plus forte chez les prostituées. Encore faudrait-il faire une place à part aux femmes tatouées de force par les musulmans. J'ai vu un certain nombre de juives enlevées par les tribus lors des sacs des Mellah de Fès et de Casablanca ; quelques-unes portaient encore la siyâla ; le plus grand nombre avait essayé de la supprimer au moyen d'un caustique.

La violation, volontaire ou non, de la loi religieuse, comporte d'ailleurs chez les israélites une sanction : les tatouées

1) Doutté, *En tribu*, Paris 1914, p. 334.

2) Communication de M. Pillet, officier interprète à Marrakech. Il est bien entendu que ce trait qui rappelle celui du chanoine Docre dans le roman de Huysmans, *Là-Bas* (Paris, 1899, p. 337), n'a aucun fondement.

ne peuvent être enterrées parmi leurs coréligionnaires. C'est le sort qui décide de l'emplacement de leur tombeau. Le fossoyeur fait tourner 7 fois la pioche en l'air avant de la lancer dans l'espace : là ou elle tombe, il creuse la fosse, fût-ce auprès de la dalle funèbre d'un rabbin.

*
* *

En somme, la proscription du tatouage est efficace chez les Juifs, tandis qu'elle demeure inopérante chez le plus grand nombre des arabo-berbères du Maroc.

Il faut d'ailleurs la subtilité des jurisconsultes musulmans, pour trouver dans l'imprécision du Qorân, le fondement de la doctrine des Hadit.

Les tatouages existaient en Arabie, du temps du Prophète ; les poètes les mentionnaient[1] ; toutes les femmes en étaient ornées et Fatima ez-Zohra portait bien vraisemblablement la Siyala que lui attribue la croyance marocaine. Néanmoins le Qorân ne contient aucune opposition de principe à l'égard de cette pratique qui on le voit, était fort répandue ; il ne lui accorde qu'une allusion discutable, défendant simplement de « *défigurer la créature humaine* ». Ce sont les commentateurs qui lisent dans ces mots la prohibition du tatouage ; ils raisonnent comme les zélateurs islamiques, pour qui, *représenter la créature humaine, était empiéter sur l'œuvre de Dieu* ; et cependant, Mohammed et ses continuateurs, purent voir sur les joues des « serviteurs de la Sainte Maison de Dieu » ces scarifications qui ont été adoptées par les Naciria, et qui sont restées, au sanctuaire même de l'Islâm, comme un argument éclatant contre l'interprétation des jurisconsultes.

Il est remarquable que le Qorân et les Hadit aient eu la même attitude vis-à-vis des tatouages et vis-à-vis de la repré-

1) Cf. Tarafat. *Mo'allaqah* v. 1 ; Nabighah Dzobyâni, *Diwan* Appendice XXVI, 42 : Labid, *Mo'allaqah* v. 9 ; Zohaïr *Mo'all*, v. 2 ; Antarah. *Diwan* XXXII, 1.

sentation de la figure humaine. Dans les deux cas, autant le Livre Saint avait été discret, autant la Tradition fut prolixe. Il s'était fait entre la rédaction des deux textes une évolution doctrinale dont il faut rechercher la cause, avec le P. Lammens, « dans l'influence considérable exercée par les prosélytes juifs, très nombreux dans la primitive église médinoise, la plus ancienne officine dogmatique de l'Islàm [1] ».

Cette remarque dépasse assurément les limites de la question des rapports du tatouage et de la religion, au Maroc, mais elle souligne la différence qui sépare les Juifs des Arabo-berbères, les Juifs étant éloignés du tatouage par d'anciennes traditions, les Arabo-berbères (d'une islamisation plus ou moins ancienne, plus ou moins fruste) restant soumis aux influences ancestrales plutôt qu'aux règles de la religion.

J. Herber.

1) H. Lammens, *L'attitude de l'Islám primitif en face des arts figurés Journ. Asiat.* T. VI, pp. 239, 279. MDCCCCXV. — Au cours de ce dernier paragraphe, mon argumentation s'est souvent inspirée du travail de P. Lammens.

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

**Les Psaumes.** — *Extrait de la* Bible du Centenaire, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes. Un vol. gr. in-8° de 192 pages. — Paris, Société Biblique de Paris, 1920. Prix : 3 fr. 50.

A côté de l'édition réservée aux souscripteurs et présentée avec plus de luxe, la Société biblique de Paris met en vente un extrait ou plutôt un tirage à part des Psaumes, de format moins grand.

Cette nouvelle traduction a été préparée par MM. Charles Mercier (*Ps.*, 1-29), Paul Humbert (*Ps.*, 30-72 et Note générale sur les indications musicales, littéraires et liturgiques qui accompagnent les Psaumes), Louis Randon (*Ps.*, 73-106), A.-B. Henry (*Ps.*, 107-150). M. Adolphe Lods a revisé l'ensemble du travail ; puis, sous sa direction, le texte a été examiné à nouveau et définitivement arrêté par la Commission de l'A. T. de la Société biblique de Paris.

Cette traduction des Psaumes ne fera que confirmer l'excellente impression produite par le premier fascicule de la Bible du Centenaire qui comprenait la Genèse et partie de l'Exode. Dès maintenant on peut dire que la nouvelle Bible marquera une date pour les études bibliques en France, surtout si, comme nous le souhaitons vivement, elle se répand dans le public et lui apprend qu'il y a traduction et traduction. Celle-ci met très heureusement à la portée du lecteur le meilleur texte que de longues recherches ont établi, tout en lui permettant, par le système de doubles notes que nous avons expliqué (*RHR*, 1917, I, p. 129 et suiv.), de juger de la valeur des conjectures. Elle constitue donc aussi un excellent instrument de travail pour une première orientation. Les traducteurs ne se sont pas contentés, d'ailleurs, de choisir entre les diverses leçons pro-

posées ; ils ont fait œuvre personnelle et ont apporté leur contribution pour la solution des difficultés que soulève l'étude des Psaumes. C'est ce qui nous autorise à discuter quelques points accessoires.

Le fait qui domine aujourd'hui l'établissement du texte des Psaumes est la métrique dont les grandes lignes, après beaucoup de tâtonnements, sont aujourd'hui fixées. Les difficultés ne se présentent que dans le détail ; elles proviennent principalement de ce que le texte est mal conservé ou a subi des remaniements. Le rythme est marqué par le nombre des accents, par la césure, par le parallélisme et les strophes égales. On peut soulever des objections contre l'un ou l'autre de ces termes, trouver ces règles trop absolues ; mais pour être latente ou pour être violée, la règle n'en existe pas moins; il suffit, pour la justifier, de constater les heureux résultats auxquels elle aboutit souvent. Ainsi le parallélisme n'est pas toujours très net ; parfois même il semble faire défaut ; mais la poésie hébraïque est à ce point modelée sur lui, qu'il l'a soumise à la coupe en strophes d'un nombre égal de stiques ou, si l'on veut, de membres de vers. Il faut naturellement éviter de soumettre à cette coupe régulière les psaumes formés de morceaux différents, mis bout à bout, et aussi les psaumes dans lesquels l'auteur a intentionnellement changé le rythme. Mais ici encore, il ne faut pas que l'exception nous cache la règle et nous prive de son bénéfice quand il suffit, pour la retrouver, de modifications très légères qu'appuient parfois les versions.

La nouvelle traduction des Psaumes tient compte de ces données, comme il est facile de le constater, par exemple au *Ps.*, 3 ; toutefois, de par son caractère de vulgarisation, elle était tenue, en présence des difficultés les plus graves, à une attitude prudente. Nul ne l'en blâmera ; c'est pourquoi les considérations qui suivent ne sont pas présentées comme des corrections, mais comme des suggestions que nous soumettons à la discussion. Elles tendent généralement à montrer que, dans la plupart des cas, il y a profit, aussi bien pour le texte que pour le sens, à adopter les strophes égales.

Ainsi pour *Ps.*, 2, M. Ch. Mercier compte des strophes de sept, six, huit et sept stiques, sans que ressorte la raison qui lui fait adopter cette coupe. Duhm adopte tout simplement la strophe de sept stiques et il n'est pas douteux que ce soit le dernier état du psaume.

On peut s'y tenir, mais on peut aussi se demander si, au v. 2 : « contre Yahvé et contre son Oint », au v. 7 : « Je vais publier le décret de Yahvé », au v. 8 : « Adresse-moi ta demande », ne sont pas des additions intercalées pour adapter le psaume à un objet déterminé. Elles en ont tous les caractères et, si on l'admet, les strophes seraient de six stiques dans la forme primitive du psaume.

Le mauvais état dans lequel nous est parvenu le psaume 4 soulève de grosses difficultés. Faut-il supprimer le v. 2 avec Duhm ou le conserver avec M. Podechard[1] au prix de quelques corrections ? Dans le premier cas, la mention des « sacrifices pieux » étant écartée, on obtient des strophes régulières de quatre stiques et, ce qui est à considérer, un sens plus net.

Quand on observe qu'il suffit dans *Ps.*, 6 de supprimer les mots : « Yahvé a entendu une supplication », qui forment répétition, pour obtenir des strophes régulières de cinq stiques, ne doit-on pas y consentir ?

Dans le psaume 13, la mauvaise répartition en strophes entraîne une altération sensible du sens par l'adjonction arbitraire de la copule « et », en tête du verset 5b. Il faut suivre la coupe imposée par le parallélisme, non celle que marquent les versets actuels.

Voici, dans *Ps.*, 16, 9-10, un exemple de ce que l'intelligence du texte gagne parfois à un exact découpage en strophes :

> Aussi mon cœur est-il dans la joie et mon [foie] dans l'allégresse ;
> ma chair même repose en sécurité.
> Car tu ne livreras pas mon âme (*nephesh*) au Sheol,
> tu ne permettras pas que ton fidèle voie la fosse.

Détachés ainsi en strophe, le parallélisme de ces vers apparaît nettement et nous livre la conception anthropologique de l'auteur. On sait qu'anciennement les Israélites concevaient deux âmes, l'une plus spécialement attachée au sang et au cœur, l'autre, l'âme végétative fixée dans le foie et ses annexes. Les deux âmes avaient fini par se confondre, que l'on maintenait encore la double localisation. Cœur et foie du premier stique correspondent à l'âme du troisième stique. En dehors du cœur et du foie, sièges de l'âme, on envisage le corps ou la chair. Et ici aussi le parallélisme atteste que l'âme va au Sheol, tandis que le corps reste dans la fosse.

1) *Revue Biblique*, 1918, p. 82 et suiv.

Le psaume 75, se répartissant en strophes de quatre stiques, il s'ensuit que le verset 9 a un stique de trop. Duhm supprime donc : « tous les méchants de la terre en boiront » et avec raison, semble-t-il, puisque ce membre de phrase embarrasse également M. L. Randon qui le change de place. Toutefois, cette glose confirme ce que nous savons par Isaïe, 51, 17 et suiv. et Jérémie, 25, 15 et suiv., à savoir que les méchants seuls buvaient à la coupe — contrairement à ce que semble croire Duhm ; — ils étaient alors pris de vertige et se laissaient mettre à mort sans résistance [1].

Le texte du psaume 133 offre matière à discussion. M. A.-B. Henry a-t-il raison de le conserver tel qu'il est parvenu jusqu'à nous ou faut-il en détacher certaines gloses ? Le rythme ne suffit pas à décider cette question. Mais la division en strophes — celle de quatre stiques est seule possible, — montre que « la barbe d'Aaron » est une glose et aussi « qui descend sur les montagnes de Sion ».

Nous renvoyons en note quelques observations du même ordre [2]

1) L'idée est celle du guerrier terrassé par l'ivresse ; cf. *Ps.*, 78, 65.

2) *Ps.*, 3, 3 « pour lui » et au v. 4 « Jahvé » sont de trop et manquent d'ailleurs aux LXX. — Le psaume 11 aurait dû être découpé en strophes de quatre stiques. — *Ps.*, 19, 10, la correction proposée *imrat* pour *yireat* est excellente et semble nouvelle. — Le rythme si régulier, sauf en un point, du ps. 23, est complètement rétabli en supprimant au v. 4 deux mots inutiles *ki atta* « car tu es ». — Dans *Ps.*, 27, supprimer la glose 4aβ. — La coupe adoptée pour les stiques dans *Ps.*, 35 est défectueuse, notamment aux versets 14 et 19. — Les versets 7-11 de *Ps.*, 40, sont en effet altérés ; la place nous manque ici, nous proposerons ailleurs une restitution. — La diversité des morceaux de *Ps.*, 45 apparaîtrait si les versets 3-10 étaient groupés en strophes de six stiques. — Dans le passage *Ps.*, 68, 33-36 si curieux au point de vue de la mythologie hébraïque, il faut évidemment remplacer « Israël » au v. 35 par « cieux » ; cf. *Deutér.*, 33, 26. — Il eut été bon de signaler que les versets 5-11 de *Ps.*, 72 y sont insérés indûment, et que le verset 12 est la suite naturelle du v. 4 dont il faut supprimer « et qu'il écrase l'oppresseur ! » car les strophes sont de quatre stiques. — Dans *Ps.*, 77, la théophanie des v. 17-20 apparaîtrait mieux comme addition si la disposition typographique signalait les strophes de six stiques du morceau précédent. Pour cela, il suffit de supprimer au v. 4 : « Je pense à Dieu et je gémis ». — La reconstitution de *Ps.*, 87 est ingénieuse, mais on ne voit plus comment les strophes se répartissent. — Les strophes du psaume 94 sont de quatre stiques ; les v. 11 et 23b sont des gloses. — La distribution de *Ps.*, 132 en strophes d quatre stiques paraît plus naturelle. De même pour d'autres psaumes, ains *Ps.*, 134 et 137 où « en nous souvenant de Sion » est une addition.

et nous ne relèverons plus qu'un point. Si, dans le psaume 31, M. P. Humbert trouve quatre stiques au verset 10, au lieu de deux, c'est qu'il considère que la glose est constituée par le terme « mon œil », alors que c'est au contraire, le terme à expliquer. Aussi accepte-t-on généralement que la glose est constituée par « mon âme et mon corps », ce qui a encore l'avantage de ne pas rompre le rythme du morceau, car en coupant le v. 10 en quatre stiques on a pour ce verset, et pour ce verset seulement, un mètre différent. Le texte portait donc « mon œil a dépéri par le chagrin » et un glossateur a spécifié que « mon œil » équivalait à « mon âme et mon corps », ce qu'indiquait d'ailleurs le v. 11[1].

On pourrait tirer argument de cette remarque au point de vue anthropologique[2] ; nous signalerons seulement qu'un passage resté obscur de l'inscription phénicienne d'Eshmounazar semble en tirer quelque lumière. En effet, à la ligne 17 de ce texte, on lit généralement : « nous avons construit un temple à Eshmoun, prince saint de 'Aïn-Yidlal dans la montagne » ; mais on pourrait comprendre : « à Eshmoun, prince saint, (dont) l'œil[3] a dépéri dans la montagne », c'est-à-dire, d'après la glose biblique, qui a rendu l'âme dans la montagne. Ce serait un nouvel argument en faveur de l'identité d'Eshmoun et d'Adonis que nous avons soutenue contre M. Baudissin, en nous fondant notamment sur un passage de Damascius.

Quoi qu'il en soit de ces détails, la nouvelle traduction des Psaumes mérite qu'on lui fasse le meilleur accueil. Elle rendra de réels services, en particulier par l'annotation qui, tout en restant constamment claire et mesurée, atteste une connaissance étendue de toutes les questions directes ou incidentes soulevées par ces textes.

René Dussaud.

1) Cf. Mathieu, VI, 22 ; « le flambeau du corps, c'est l'œil. »
2) Voir Monseur, *L'âme pupilline*, dans *RHR*, 1905, I.
3) Mot-à-mot : « son œil ». Le relatif est sous-entendu.

Oscar Holtzmann. — **Der Tosephtatraktat Berakot, Text, Uebersetzung und Erklaerung.** *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXIV*), Giessen, Toepelmann, 1912, XVI-99 pages.

Oscar Holtzmann. — **Berakot (Gebete), Text, Uebersetzung und Erklaerung, nebst einem kritischen Anhang** (*Die Mischna, I Seder, 1 Traktat*), Giessen, Toepelmann, 1912, VIII-106 pages.

Georg Beer. — **Pesachim (Ostern), Text,** etc... (*Die Mischna, II Seder, 3 Traktat*), Giessen, Toepelmann, 1912, XXIV-212 pages.

Les lecteurs de la Revue connaissent par une série de comptes-rendus publiés dans les années 1913 et 1914 la grande édition de la Michna avec texte hébreu vocalisé, traduction et commentaire, inaugurée par la maison Tœpelmann de Giessen [1]. Ils savent ce qui caractérise cette publication. Tandis que M. L. H. Strack, qui dirige une entreprise similaire, se montre préoccupé surtout de la critique du texte, MM. Georg Beer et Oscar Holtzmann, ainsi que leurs collaborateurs, s'attachent principalement à résoudre les problèmes relevant de ce que les Anglais appellent la « haute critique » : recherches dont la nécessité a été depuis longtemps reconnue et proclamée, mais qui n'avaient pas été poussées assez à fond jusqu'ici. Ils se proposent, non seulement de fixer, de traduire et d'élucider le texte, mais aussi : 1° de préciser l'âge et le mode de composition de chaque traité de la Michna, — 2° d'y démêler ce qui est description des institutions existantes au temps des rédacteurs et ce qui est souvenir du passé ou construction théorique, — 3° de mettre les rites, coutumes et croyances attestés par la Michna à la place qui leur revient dans l'évolution générale de la religion et du droit juifs, en notant particulièrement les éléments empruntés par le judaïsme à la culture gréco-romaine.

1) Tomes LXVIII, p. 380-382; LXIX, p. 110-111; LXX, p. 70-71. La publication, sans être complètement arrêtée, a été très ralentie pendant les années de guerre : deux nouvelles livraisons seulement ont vu le jour depuis 1914. Voici la liste des traités actuellement parus : du 1er Séder, *berakot* (O. Holtzmann), *Péa* (Walter Bauer), *Kilayim* (Karl Albrecht), *Halla* (K. Albrecht), *Orla* (K. Albrecht); du 2e, *Pesaḥim* (Georg Beer), *Yoma* (Joh. Meinhold), *Roch hach-chana* (Paul Fiebig); du 4e, *Baba qamma* (Walter Windfuhr), *Horayot* (W. Windfuhr); du 5e, *Middot* (O. Holtzmann).

Les deux premiers volumes de la collection, contenant l'un l'édition du traité *Berakot* (les bénédictions) par M. Oscar Holtzmann, l'autre celle du traité *Pesaḥim* (Pâque) par M. Georg Beer, répondaient très exactement, le second surtout, à ce programme. Je me permets, puisque ces deux livraisons n'ont pas fait l'objet d'un compte-rendu spécial dans cette revue, d'en dire quelques mots. M. Beer donne, en tête de son édition, une étude extrêmement nourrie sur l'histoire des fêtes de la Pâque et des Pains sans levain ; il la suit depuis les temps préhistoriques où, autour d'un repas sacré dans lequel on absorbait tout cru l'animal divin, se groupaient un certain nombre de rites préservatifs et fécondateurs célébrés en l'honneur de la Lune, jusqu'à l'époque actuelle, où la fête du Séder, à la fois nationale et religieuse, forme un des piliers du judaïsme. Il y a une part d'hypothèses — fort intéressantes du reste — dans la reconstitution de cette histoire, très obscure à ses débuts ; mais l'étude de M. Beer montre, en tout cas, combien le rituel a varié, même aux époques les mieux documentées. Les interprètes du Nouveau Testament pourront y apprendre à ne plus parler, ainsi qu'ils le font trop souvent à propos de la Cène, du cérémonial juif de Pâque comme d'une grandeur fixe, sur laquelle on peut se renseigner en consultant indifféremment des documents de dates très diverses comme Josèphe, la Michna, la Guemara ou la haggada de Pâque.

Signalons également, en tête du traité *Berakot*, l'étude de M. Holtzmann sur l'origine du *Chema*, — l'auteur pense que la récitation journalière de cette confession de foi du judaïsme n'est devenue obligatoire qu'au milieu du 1er siècle après J.-C. —, sur l'époque de la composition de la prière dite des *18 bénédictions* — il la place après 70 —, sur les heures de prière réglementaires.

En même temps que le premier traité de la Michna (*Berakot*), M. Oscar Holtzmann a publié le traité de la Tosephta portant le même titre. On sait que la Tosephta, dont le nom signifie addition, est le plus ancien commentaire de la Michna, bien antérieur par la date à la Guemara (complément), partie principale du Talmud. Il ne semble pas que M. Holtzmann ait l'intention de publier toutes les *Tosaphot*, puisqu'il a donné ce premier traité dans la collection des *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, et non comme amorce d'une série spéciale. C'est regrettable ; car ces ouvrages ont une valeur documentaire presque égale à celle de

la Michna : ils auraient mérité au même titre d'être tous publiés, traduits et commentés. Espérons que l'on pourra un jour, en des temps meilleurs, achever l'œuvre nouvelle inaugurée par M. Holtzmann[1].

Cette édition de le Tosephta a été exécutée selon les mêmes principes que celle de la Michna dont il a été parlé tout à l'heure. M. Holtzmann n'a pas entrepris d'établir un texte critique définitif, ni même d'utiliser des manuscrits nouveaux ; il s'est contenté de reproduire l'édition Zuckermandel (1880), en y ajoutant seulement les points-voyelles — ce qui n'avait encore jamais été fait. — Il s'attache, d'autre part, à préciser l'époque de la composition du traité : il croit pouvoir la placer vers l'an 200 de notre ère, donc très peu après l'achèvement de la partie correspondante de la Michna.

Indiquons, en terminant, une particularité assez curieuse des deux publications de M. O. Holtzmann. Le nom divin est, on le sait, souvent représenté dans les écrits rabbiniques par un double ou un triple yod : יי ou יי׳. On admet généralement que c'était une façon abrégée d'écrire le tétragramme sacré יהוה, et que ce groupe de lettres était lu *'ădonay*. M. Holtzmann estime, au contraire, qu'il était réellement prononcé *yeya*, et que nous avons là une abréviation populaire du nom divin, analogue à Yahou (usité à Elephantine) et à Yah (qui s'est perpétué dans *hallelou-yah*, par exemple). Il invoque le témoignage de Théodoret (v^e siècle après J.-C.), selon lequel les Juifs appelaient Dieu Ἀιά, tandis que les Samaritains le nommaient Ἰαβέ, conservant ainsi la prononciation ancienne. Selon M. Holtzmann les rabbins juifs interdisaient seulement la prononciation du nom complet, Yahvé, mais autorisaient celle des formes abrégées du vocable divin. En conséquence, dans la traduction allemande, il rend le signe יי par *Jeja* : *Jeja mit euch*! *Der Engel Jejas*.

Il convient d'ajouter que M. Beer ne suit pas sur ce point son collaborateur. Et il est bien à craindre, en effet, que M. Holtzmann, en prônant la lecture Yeya, ne commette la même méprise que Petrus Galatinus, le confesseur de Léon X, en lançant en 1518 dans le monde

1) Une traduction anglaise de la Tosephta est en cours de publication dans la collection *Mishnah and Tosefta, translated from the hebrew with brief annotations*, Londres, Society for promoting Christian Knowledge.

chrétien, avec le déplorable succès que l'on sait, la vocalisation Jéhova. En tout cas la prononciation Ἀιά, attestée par Théodoret, semble beaucoup plus près de l'abréviation Yah (avec A prosthétique) que du problématique Yeya.

Adolphe Lods.

---

**The coptic version of the New Testament**, in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic with critical apparatus, literal english translation, appendix and register of fragments. Vol. IV and V. *The Epistles of S. Paul.* Oxford, Clarendon Press, 1920.

Poursuivant la publication de son édition critique du N. T. en copte, la Clarendon Press vient de faire paraître les Épîtres de S. Paul en sahidique. Le texte était prêt pour l'impression dès 1914, mais la guerre survint et empêcha l'impression des œuvres scientifiques. Nous n'avons pas à le regretter dans le cas présent, puisque le Rév. G. Horner a pu utiliser les fragments de l'archiduc Régnier qu'il ne lui avait pas été permis de collationner avant leur publication par Wessely, et, en appendice, le manuscrit Morgan, du IXe ou Xe siècle, dont la Clarendon Press avait en vain sollicité une reproduction ; en septembre 1919, alors que les deux volumes étaient composés, notre compatriote M. Hyvernat put enfin communiquer la photographie de ce manuscrit, le seul exemplaire complet des Épîtres pauliniennes en sahidique (cf. t. IV, p. 407). Horner n'hésita pas à rédiger un supplément qui ne contient pas moins de soixante pages (t. IV, p. 407-453 ; V, p. 567-579), et permet de compléter les 331 versets très mutilés ou même inexistants dans les fragments précédemment collationnés. Les coptisants et les exégètes lui sauront gré de s'être donné cette peine, mais ils regretteront profondément les pertes de temps qu'ils auront à subir pour consulter ces deux volumes : les travaux antérieurs du Rév. Horner auraient dû être un titre suffisant pour lui obtenir communication du ms. Morgan et l'utilisation de ce texte dans le corps même de l'édition critique n'aurait en rien nui à l'édition en volume séparé.

Comme pour le N. T. bohaïrique et pour les Évangiles sahidiques, en regard du texte se trouve une version anglaise où les mots en italique répondent aux termes empruntés par le copte à la langue

grecque. Au-dessous, l'indication, pour chaque verset, des manuscrits qui donnent le texte, et, en notes sur les deux pages, les variantes entre les manuscrits sahidiques, le bohaïrique et les autres anciennes versions.

Horner a collationné des fragments de 53 manuscrits des Épîtres et de 52 lectionnaires. Dix des manuscrits et dix-neuf des lectionnaires sont représentés dans la Collection de la Bibliothèque Nationale de Paris et proviennent du Monastère Blanc de Shenoudi. Les feuillets détachés, sont conservés dans les recueils factices copte $129^{11}$ et 133; $129^{19}$ et $132^{2}$. Un fragment jadis publié par Ceugney (Horner, $26^{1}$) doit faire partie de l'ancien fonds de cette collection Le Catalogue des Manuscrits Coptes de la B. N. n'étant pas encore édité, nous noterons les feuillets utilisés dans cette édition :

Codex $129^{11}$, f. 35, 41, 51 (Horner n° 21); 36, 48 (H., n° 16; aucun autre feuillet de ce ms. n'est connu); 38, 39 (H., n° 31); 40, 57, 59, 96 (H., n° 22); 42, 49, 54, 55, 56, 58 (H. n° 23); 43 à 46 (H , n° 17); 47, 62, 63, 66, 68, 72 à 82 (H., n° 24); 52, 53, 69, 70, 85, 86, 87, 89 à 93 (H., n° 13); 65, 67, 71, 83, 84, 88 (H., n° 15). — Codex 133, f(?) (H., n° $11^{a}$).

Codex $129^{19}$ f. 18 (H., n° $29^{1}$); 20 (H. n° $19^{1}$); 23 (H., n° $25^{1}$); 26, 43 (H., n° $1^{1}$); 27 (H., n° $20^{1}$); 29 (H., n° $2^{1}$); 31, 49, 59 à 63 (H., n° $3^{1}$); 37 (H., n° $17^{1}$); 38 (H., n° $4^{1}$); 42 (H., n° $21^{1}$); 44 (H., n° $22^{1}$); 51 (H., n° $\gamma^{1}$); 53 à 55, 90 (H., n° $16^{1}$; daté de 1118 E. C.); 56 [t. V, p. 585, $5^{1}$ lire « Paris 129, 19 f. 56 »; ce feuillet. d'après mes notes, porterait aussi Hébr. II, 2-3 que ne mentionne pas l'éditeur], 58 (H., n° $5^{1}$); 68 (H., n° $24^{1}$); 70 (H., n° $6^{1}$); 103 (H., n° $b^{1}$). — Codex $132^{2}$, f. 30 (H., n° $7^{1}$).

La plupart de ces feuillets de lectionnaires ont déjà été utilisés par Maspero pour sa publication des fragments de l'A. T. dans les *Mémoires* de l'Institut du Caire, et par Horner lui-même dans l'édition des Évangiles. Plusieurs d'entre eux ne sont pas isolés comme on pourrait le supposer en consultant la table dressée à la fin du tome V. L'auteur n'a cité que les leçons par lui utilisées, mais le feuillet $129^{19}$, 20, par exemple, fait partie d'un groupe de 3 feuillets (20 à 22, paginés $\overline{\text{ρκϑ}}$-$\overline{\text{ρκη}}$) qui contiennent en outre des péricopes de I. Joh. et des actes; le feuillet 43 est suivi immédiatement de 45, 47 et 50, et le feuillet 70 se trouve dans une suite de quatre feuillets 69-72 cotés $\overline{\text{Ηε}}$·$\overline{\text{ζΒ}}$.

Il ne reste plus à paraître qu'un volume, pour compléter l'œuvre magistrale du Rév. Horner. Son exemple a porté des fruits ; une édition de l'A. T. suivant les mêmes principes, est dès maintenant en préparation ; il est à souhaiter, dans l'intérêt des travailleurs, que tous les manuscrits de chaque Livre soient libéralement communiqués.

L. Delaporte.

Dr George-Samné. — **La Syrie**, avec 30 photographies et 6 cartes hors texte. Préface de Chekri Ganem. — Éditions Bossard, 43 rue Madame, Paris, 1920. In-8, xix + 733 pages. Prix : 48 francs.

Le Congrès français de la Syrie, tenu à Marseille, sous les auspices de la Chambre de commerce de cette ville, les 3, 4 et 5 janvier 1919, avait montré la part prise par la France dans les entreprises de la Syrie et mis en évidence, d'une façon tangible, le rôle capital de la France dans les œuvres d'instruction et d'éducation éparses sur cette antique terre de Syrie, patrie de tant de religions, siège de civilisations nombreuses et diverses. La bibliographie franco-syrienne, dressée par M. Paul Masson, établissait, d'une façon péremptoire, qu'on chercherait en vain ailleurs une terre où l'emprise de la France, séculaire et bienfaisante, ait été aussi profondément marquée qu'en Syrie.

Mais ces renseignements d'ordre historique, ethnographique, religieux regardaient avant tout le passé. L'empire ottoman une fois démembré, il fallait se placer en face de la réalité et considérer ces entités ethniques qui réapparaissaient, désireuses de vivre leur vie, après une éclipse plusieurs fois séculaire. La vieille terre de Syrie était du nombre de ces États qui voulaient s'administrer eux-mêmes sous l'égide bienveillante et désintéressée d'une grande Puissance amie.

Il fallait donc présenter au public des renseignements actuels, réels sur la Syrie, sur son passé historique, sur sa composition présente, sur l'avenir qu'elle est en droit d'espérer. Il fallait, en un mot, compléter par de l'actualité les nombreux travaux mis en jeu dans la bibliographie du congrès français de la Syrie.

C'est cette sorte de lacune que vient de combler la récente publication du Dr George-Samné. Excellemment préfacé par Chekri

Ganem, cet ouvrage rendra les plus grands services à tous ceux qui s'intéressent, de près ou de loin, à la question si captivante de la Syrie au lendemain du démembrement de l'Empire ottoman.

L'économie même du livre en fera ressortir la valeur et l'importance. Après les renseignements géographiques introductoires, indispensables à tout exposé historique, le Dr G.-S. fait l'histoire, combien captivante, de la Syrie, depuis les origines jusqu'à la Révolution ottomane de 1908 Il consacre ensuite un chapitre important à la situation de la Syrie de 1908 à 1914 ; puis il donne des renseignements plus précis que ceux de Vital Cuinet sur les provinces syriennes, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les routes, les voies ferrées, l'effort français en Syrie. Un coup d'œil rétrospectif expose la destinée du Liban depuis 1861 à nos jours. Ce sont autant de chapitres du plus haut intérêt, d'une lecture souvent poignante pour ceux que passionnent ces vieilles terres d'outre-mer.

L'intérêt redouble lorsque, avec l'auteur, on arrive aux questions religieuses. C'est d'abord l'exposé historique et un peu dogmatique des nombreuses religions qui vivent depuis des siècles sur la terre de Hiram, de David, de Salomon, de Jésus, de Mohammed.

Ce sont d'abord les Musulmans, avec leurs deux grandes branches, les Sunnites et les Chiites, ceux-ci comprenant les Métwalis, les Tcherkesses, les Turcomans, les Kurdes, les Persans. Vient ensuite le christianisme, réparti également en deux groupements nettement distincts, les catholiques et les non-catholiques. Les catholiques comprennent les Maronites, les Melkites-unis, les Arméniens-unis, les Syriens-unis, les Chaldéens-unis, les Latins. Les Arméniens, non-catholiques sont les Orthodoxes ou Melkites, les Grégoriens ou les Jacobites ou Syriens, les Nestoriens ou Chaldéens, les protestants de confessions diverses.

A chacun de ces groupements, musulman ou chrétien, le Dr G.-S. consacre une notice savante, instructive, documentée, d'une longueur proportionnée à l'importance du sujet. Puis il aborde la question si épineuse du judaïsme, comprenant les Israélites et les Samaritains, et traite en connaissance de cause du sionisme, manifestation à la fois politique et religieuse.

Cet exposé se termine par l'analyse des doctrines post-islamiques, représentées par les Druses, les Nosaïris, les Ismaïlis, les Yézidis et les Béhaïs.

Traitant de choses religieuses, l'auteur ne pouvait manquer de parler de la proclamation de la guerre sainte en 1914 et d'aborder à son tour la question un peu désuète du chérifat de La Mecque et de l'impérialisme hedjazien.

Tout cela est écrit avec tact, par un homme parfaitement au courant des questions qu'il traite. Le livre n'a pas l'aspect rébarbatif de certains ouvrages de pure érudition ; il se lit, d'un bout à l'autre, avec une attention soutenue.

FRÉDÉRIC MACLER.

---

MARCEL GRANET. **Fêtes et chansons anciennes de la Chine.** — Paris, Leroux, 1919. Grand in-8 de 305 p. (Bibl. de l'Éc. des Hautes-Études, Sciences Religieuses, vol. XXXIV).

« J'ai essayé, déclare M. Granet, de décrire les faits les plus anciens de l'histoire religieuse de la Chine. » De fait peu de livres portant sur un sujet aussi précis réussissent à en extraire une aussi vaste signification. Bien que l'ouvrage s'intitule comme une esquisse de littérature et de folklore, le lecteur y découvre, fondée sur de scrupuleuses analyses de textes que suivent, mais qu'éclairent aussi, des argumentations hardies et systématiques, une œuvre maîtresse d'histoire religieuse : la restitution des croyances et des pratiques d'une Chine des premiers âges, dont les vestiges furent incompris de toutes les phases ultérieures de la culture chinoise. Étude sinologique d'une extrême originalité, le livre s'impose et par ses résultats, acquis alors même que l'on contesterait certaines des conséquences qu'en tire l'auteur, et par sa méthode, si consciente de ses moyens, si délibérément préconisée que le livre peut être tenu pour un manifeste par lequel s'inaugure une carrière scientifique pleine d'avenir.

Le point de départ est un examen minutieux de celles des poésies du *Che King* qui sont très évidemment des chansons d'amour d'origine populaire, en dépit de l'obstination qu'a mise la tradition du classicisme à y chercher des enseignements d'ordre moral ou politique. Leur utilisation symbolique induit l'auteur à présumer que ces poèmes ont possédé dès l'abord une valeur rituelle. Les mœurs qui s'y reflètent attestent des règlements saisonniers; les badinages auxquels, lors des fêtes agraires, se livraient les deux

sexes, promenades champêtres, improvisations rythmées ou s'affrontaient et rivalisaient filles et garçons en des chants et danses qui préludaient à des unions, toute cette apparence de mièvre « courtoisie » traduit, chez une population agricole disséminee pour les travaux de l'été comme dans la claustration hivernale, mais rassemblée par ces seules solennités, l'indispensable renouvellement, par intermittences, du pacte social. Une seconde partie du volume étend et approfondit le sujet : l'analyse de plusieurs fêtes fort anciennes, corroborée par l'observation des mœurs de peuplades modernes où se conservèrent d'antiques usages, donne à l'auteur l'occasion de déterminer un à un les résultats comme les postulats de son enquête. Résultats d'ordre historique : exhumation d'un état social antérieur à la féodalité créatrice des villes et aboli par cette dernière. Résultats d'ordres religieux : les fêtes doivent être considérées non comme une collection de rites visant chacun une destination précise, mais comme le milieu religieux primitif par décomposition et adultération duquel, en un âge ultérieur fort différent, se spécifièrent des rites et des mythes d'une portée strictement définie. Résultats d'ordre littéraire : dans ces tournois où gestes et paroles se répondaient entre clans des deux sexes, parmi l'exaltation de l'affluence et l'excitation de l'orgie, l'alternance des improvisations mimiques est le principe du rythme, en lequel il faut voir l'essence même de la poésie ; poésie spontanée, mais non moins sacramentelle, qui tout ensemble suscitait et exprimait un amour dout la licence même affirmait l'ardeur des émotions collectives. Résultats d'ordre philosophique : relativité des morales comme des formes de pensée, graduelle élaboration de l'éthique confucéenne à la place des mœurs d'antan ; constitution aussi de catégories valables tant pour la nature que pour les faits humains : tels ce yin et ce yang où transparaît le dualisme des sexes en antagonisme constant, quoique confondus à de certains moments et sous de certaines conditions.

Un rare mérite de M. Granet est de voir aussi clair en son propre esprit que dans les textes. Il montre cette lucidité par le prix qu'il attache à l'évidence logique (ex. : p. 248, n° 2), par le souci qu'il éprouve de sans cesse définir sa méthode, par la probité avec laquelle il signale l'exact degré de certitude ou de plausibilité que possède chacune de ses thèses. Mais il en fait preuve plus encore

en reconnaissant par une double dédicace l'action tout à fait déterminante exercée sur lui par deux maîtres, chefs d'école s'il en fut : Durkheim et Chavannes. La pénétration très aiguë des notions chinoises, acquise par la plus rigoureuse, la plus critique documentation : voilà ce qu'a enseigné au jeune sinologue le grand sinologue. Mais les idées directrices, la méthode viennent du sociologue. Le sens de la variation des règles de moralité, la conviction que le sacré n'a pas d'autre principe que le social, l'explication de l'efficacité d'un rite par la contagiosité des représentations, une dialectique sévère, quoique d'allure simpliste, qui se croit autorisée à commander aux faits parce qu'elle a commencé par se mettre à leur école : ce sont autant de traits auxquels se reconnaît l'influence de Durkheim, accueillie avec docilité, pieusement cultivée. Cette influence avait déjà suscité un renouveau des études religieuses, ainsi qu'une forme nouvelle de philosophie positive. Le travail de M. Granet montre que la même influence abstraite, dogmatique, peut acheminer un spécialiste historien ou philologue, - en l'espèce historien et philologue, — à la reconstitution de faits oubliés ou méconnus, relevant de la plus ancienne humanité. Cette heureuse alliance de l'information et de la réflexion a, une fois de plus, abouti à une œuvre très « construite », parce qu'elle fut très « pensée », mais qui n'en apparaîtra pas moins pour autant œuvre de science. L'interprétation que fournit M. Granet de l'antiquité chinoise pourra être — par lui-même d'abord, espérons-le, — complétée ou modifiée : certaines données capitales, tel le culte des ancêtres, paraissent en effet ne se rattacher à son hypothèse que par un lien bien adventice et bien fragile. Mais c'est encore une marque des travaux inspirés par Durkheim, qu'ils semblent devoir leur fécondité scientifique à l'autonomie de la doctrine. Ajoutons qu'en s'adonnant à la sinologie pour y apporter la curiosité ainsi que les méthodes d'un philosophe, M. Granet n'a pas moins suivi l'exemple d'Ed. Chavannes.

---

MARCEL GRANET. **La polygynie sororale et le sororat dans la Chine feodale**. Paris, Leroux, 1920. Grand in-8 de 95 p.

Le présent travail résulte de l'application à un sujet particulier — le mariage chinois — de la méthode définie dans l'ouvrage pré-

cédent ; mais il donne des clartés sur la façon dont M. Granet interprète l'histoire de la civilisation chinoise. Il nous introduit, en effet, dans la société féodale qui s'est constituée vers le début des temps historiques, remplaçant la société purement agricole de la préhistoire ; la documentation se doit chercher désormais non plus dans les rares échos des antiques mœurs populaires, mais dans le *Tsouo tchouan* et dans Sseu-ma Ts'ien. De l'examen de ces sources découle la notion de rapports légaux entre les deux sexes, bien différents de ceux qu'attestait le peuple des campagnes. L'union conjugale tend à pourvoir le mari d'une collaboratrice indispensable dans le service du culte ancestral, dont dérive l'autorité du chef de famille. Or « un noble, à son mariage, ne devait prendre femmes que dans une famille et il était plus ou moins strictement obligé de ne se marier qu'une fois. Inversement la famille où il prenait femmes était tenue de lui fournir d'un coup un nombre d'épouses déterminé par son rang nobiliaire » (53). D'où la polygynie sororale, usage d'après lequel un homme s'unit, en un mariage, avec deux ou plusieurs sœurs. M. Granet induit de cette conception juridique une forme primordiale du mariage, d'essence collective, où un groupe de sœurs s'associait à un groupe de frères, à une époque où la parenté de groupe existait sans que fût reconnue aucune autorité domestique. « Si le primitif mariage de groupe s'est transformé en polygynie sororale et non en polyandrie fraternelle, c'est parce que l'avènement d'une autorité domestique de type seigneurial, en même temps qu'elle plaçait les cadets dans la situation de vassaux de l'aîné, conférait à celui-ci le droit exclusif de disposer des femmes fournies en garantie par la famille alliée (87) ».

P. Masson-Oursel.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

O. A. Wall. — **Sex and sex Worship**, in-8 de xv-608 p. et 372 illustrations. Saint-Louis, Mosby, 1919, 2e éd. 1920. Prix : 8 doll. 50. — Beaucoup de faits, mais recueillis sans méthode et présentés sans critique : tel est le bilan de la contribution qu'apporte ce livre matériellement très soigné à notre connaissance d'un sujet trop souvent abordé avec d'autres préoccupations que celles du savant, mais qui confine de très près aux questions religieuses. La psycho-analyse de Freud, dont ne fait d'ailleurs aucune mention M. Wall, qui nous parle de tant de choses, a cru pouvoir dénoncer dans l'obsession sexuelle le ressort secret de l'inspiration mystique ; on peut assurément concevoir une démonstration parallèle à celle de la psychologie, prouvant par une foule de documents figurés la place qu'occupe, plus ou moins voilé, un certain culte phallique dans les diverses religions, même les plus idéalisées. Telle fut l'ambition de l'auteur : s'il a montré dans l'accomplissement de sa tâche plus de curiosité que de compétence archéologique et s'il intéresse plus qu'il n'instruit, peut-être y aurait-il injustice à le lui reprocher trop vivement. Pour interpréter sainement des matériaux puisés en Gaule druidique, dans l'Inde tantrique, chez les anciens Mexicains, dans la Kabbale, parmi le folklore et ailleurs encore, il ne faudrait ni plus ni moins que la science critique et comparative de l'humanité entière. Si M. Wall a borné sa prétention à illustrer en une sorte d'album pittoresque de multiples aspects de son sujet, il a, en vérité, atteint son but et fait œuvre d'une certaine utilité.

P. Masson-Oursel.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient**. Hanoï. Tome XX, n° 1, 1920. In-8 de 110 p. — Noël Péri, **Etudes sur le drame lyrique japonais**, V. — Poursuivant ses études sur le drame lyrique japonais, qui ont naguère donné lieu à d'importants articles du Bulletin (nos IX, XI, XII, XIII), M. Péri examine et traduit ici les *nô* de Miwa, de Tamura, d'Eguchi, du Kinuta, de Matsuyama-Kagami. Aucune de ces « pièces » n'est indifférente à l'historien des religions. Ainsi la première, en laquelle on découvre un pendant extrême-oriental de l'histoire de Psyché, témoigne de la contamination des divinités du Shinto par des notions bouddhiques. L'esprit moralisateur du Bouddhisme a transformé les fables du vieux panthéon japonais en récits édi-

fiants, comme ailleurs il avait transmué de simples apologues en jâtakas. — Le *nô* d'Eguchi offre un remarquable exemple de *kuse*, méditation bouddhiste sur l'impermanence universelle : aux yeux d'un ascète une courtisane se métamorphose en bodhisattva, tout comme dans le Sâṃkhya cette séduisante danseuse, la Prakṛti, se manifeste illusoire au regard désintéressé du Puruṣa. Pour qui pénètre l'universelle vanité, le « courant » (*nagare*) d'impureté ne diffère qu'en apparence de l' « océan de l'essence réelle et de la perfection ». — Le *nô* de Kinuta fournit quelques indications sur l'évocation des esprits de défunts, attirés par la vibration de la corde d'un arc. — Les transcriptions de termes sanscrits ont donné lieu à plusieurs inexactitudes : puṇḍarika pour puṇḍarîka aux p. 47, 93, 95 ; bhûtathâtâ (52) et bhûtatathâtâ (53, 92) pour bhûtatathatâ. Peut-être M. Péri eût-il été plus fidèle au langage bouddhique en ne traduisant *yin yuen* (因緣 qu'il faut sans doute lire 因緣) par nidâna, que lorsque cette expression signifie non pas simplement les actes, en tant que causes de rétributions ultérieures (27, 43, 51), mais les douze conditions du pratîtya samutpâda (69).

N° 2, 1920, in-8 de 123 p. — H. Maspero, **Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang**. — Magistrale étude de linguistique historique, portant sur la phase intermédiaire (583-906) entre le chinois archaïque et le chinois moderne. Ce travail complète et sur certains points corrige les récentes *Etudes de phonologie chinoise*, de Karlgren.

P. Masson Oursel.

G. Seure. — **Archéologie thrace**. Documents inédits ou peu connus. Deuxième série. Première partie : inscriptions ; Paris, 1920, in-8, 221 pages. — L'auteur a réuni la série de ses articles parus dans la *Revue Archéologique* de 1914 à 1919. Suivant la méthode inaugurée dans la Première série, publiée en 1913, il donne un résumé de l'activité archéologique au cours des années 1911-1913, un dépouillement des publications et surtout des périodiques bulgares, avec un bref résumé des articles dont le sujet reste en dehors de la présente série : antiquités préhistoriques, antiquités slaves et byzantines. Malgré les difficultés suscitées par les guerres balkaniques puis par la guerre européenne, M. Seure a pu se renseigner sur l'état des recherches et des fouilles. Il analyse et commente avec l'expérience d'un archéologue, qui connaît bien la subtilité et la finesse de l'esprit oriental, la Loi sur les antiquités promulguée en Bulgarie en 1911.

Parmi les inscriptions funéraires plusieurs intéressent les byzantinistes, qui sauront gré à M. Seure de signaler à leur attention un ensemble de tombeaux récemment découverts à Sofia. Ces découvertes ont été toujours faites au hasard des travaux de viabilité ou de reconstruction, nulle fouille méthodique ne pouvant être entreprise sur des terrains qui font tous partie de la ville

moderne. On a trouvé dans ces tombeaux des monnaies, des plaques funéraires et des tuiles avec inscriptions, quelques bijoux, assez fréquemment des fioles de verre, un reliquaire, des sarcophages, qui sont parmi les plus anciennes sépultures. L'ensemble des tombeaux, du mobilier et des épitaphes appartient à une période qui va du IVe au VIe siècle.

Les autres inscriptions funéraires, très nombreuses, les ex-voto à des divinités, les inscriptions avec des noms d'empereurs et les inscriptions honorifiques constituent un recueil où l'archéologue trouvera une ample moisson de textes et de monuments, savamment présentés et commentés.

J. Ebersolt.

V. Papazian. — **Santho** (Scènes de la vie des Bochas. Bohémiens d'Arménie), traduit de l'arménien par S. d'Hérminy. Préface de F. Macler. (Petite Bibliothèque arménienne publiée sous la direction de M. F. Macler); Paris, 1920, in-16, v-150 pages. — V. Papazian, qui vient de mourir, est un écrivain arménien qui a consacré sa vie et son talent à défendre la cause de son pays. Il a composé notamment une série de nouvelles et de contes où il a décrit la vie de ses compatriotes de Turquie. Les deux nouvelles traduites, *Santho* (le Foyer) et *Sous la tente des Bochas*, traitent de la vie et des mœurs des Bohémiens d'Arménie. On trouvera dans ce livre des détails curieux sur leur manière de vivre, sur leurs habitudes et sur leur religion. En Arménie les Bochas pratiquent superficiellement les prescriptions de l'église arménienne, pour sauvegarder leurs intérêts ; mais ils exercent clandestinement la sorcellerie. Tout en vivant au milieu d'autres peuples, ils ne se laissent pas absorber par eux. Ces Bohémiens d'Orient, si peu connus en Occident, paraissent avoir bien des traits communs avec les peuplades nomades, répandues en Europe sous des noms divers.

J. Ebersolt.

F. Macler. — **L'Évangile arménien**. Édition phototypique du manuscrit n° 229 de la bibliothèque d'Etchmiadzin, publiée sous les auspices de M. L. Mantachelf ; Paris, 1920, in-4, 27 pages et 165 planches — Le manuscrit dont M. Macler donne une reproduction intégrale, contient le texte des quatre Évangiles et un certain nombre de miniatures. Cette copie des Évangiles, exécutée en l'année 989, a depuis plusieurs années attiré l'attention des historiens de l'art, des exégètes, des linguistes et des philologues. Elle donne à ces derniers un instrument de travail de premier ordre. Au point de vue de la graphie le manuscrit est d'une rare correction. Au point de vue du texte, il révèle le nom de l'auteur de la finale de Marc « Ariston le prêtre » et donne des variantes intéressantes pour la critique du texte évangélique.

On a reconnu dans les miniatures de la fin du manuscrit des enluminures

syriennes antérieures à la copie du manuscrit. Les miniatures du début ne seraient pas aussi anciennes qu'on l'a prétendu. M. Macler, qui a examiné l'aspect du parchemin, son épaisseur, sa teinte, la couleur de l'encre, pense qu'elles sont contemporaines de la copie. Un enlumineur arménien du xe siècle peut avoir imité un modèle syrien du vie ou du viie siècle soit directement soit par des intermédiaires. On peut se demander alors si ce manuscrit syrien n'a pas subi de transformations et si le miniaturiste arménien du xe siècle n'a pas apporté des changements au modèle qu'il avait devant lui.

On doit féliciter M. Macler d'avoir mené à bonne fin, malgré les difficultés, cette édition luxueuse, qui donne l'image fidèle d'un monument si intéressant à tant de points de vue.

J. Ebersolt.

Alfred Bel. — **Inscriptions arabes de Fès.** (Extrait du *Journal asiatique*, 1917-1919). Paris, Imprimerie Nationale, 1919, in-8, 420 pages, et nombreuses illustrations. — M. Alfred Bel, directeur de la Médersa de Tlemcem, a eu l'heureuse idée de réunir en un volume, de très belle venue, les divers articles qu'il a donnés au *Journal asiatique*, relatifs aux inscriptions arabes de Fès.

A dire le vrai, il y a plus et mieux que des inscriptions dans ce livre, débordant d'érudition. A côté de renseignements relatifs à l'architecture, à l'art, à l'histoire, on rencontre de précieuses données sur les mosquees, sur les médersas, sur les inscriptions de fondations pieuses.

Les pages consacrées aux *médersas* sont du plus haut intérêt, au point de vue de l'histoire des religions. S'inspirant de l'exemple de M. Van Berchem, M. Bel recherche et expose les origines de la médersa dans l'Islam, les causes politiques ou religieuses qui ont provoqué la fondation de ces écoles où étudiants et professeurs s'occupaient surtout de théologie, de pratiques cultuelles, et aussi de politique. Le rôle de la médersa est énorme, du Turkestan au Soudan, du jour où elle se fait l'instrument d'une politique conquérante et d'une religion fanatique.

La plupart des médersas étaient construites dans le voisinage des mosquées, tout en ayant leur chapelle à elles. Ces médersas, comme ces mosquées, avaient des inscriptions, où l'on énumérait la date de la fondation, le but de l'édifice construit, la nature des dons faits aux étudiants et à leurs professeurs. Mais contrairement à ce qui se passait en Orient, les fondateurs des médersas marocaines ne se font pas enterrer dans ces bâtiments ni dans le voisinage immédiat. Comme le fondateur était généralement le sultan, son lieu de sépulture était ailleurs.

M. Bel, par cette savante publication, n'a pas seulement édité les inscriptions arabes de Fès, si intéressantes par elles-mêmes. Il a fourni une impor-

tante contribution à l'histoire des religions, notamment dans l'Islâm du Maroc, et à une époque avoisinant le XIVe siècle de notre ère.

Frédéric MACLER.

R. P. MORTIER. — **Histoire abrégée de l'ordre de Saint-Dominique en France.** — Tours, Mame, 1920. Un volume in-8 de X-389 pages. — Le R. P. Mortier a écrit une *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Prêcheurs*, en sept volumes qui, malgré une tendance uniformément apologétique, est un répertoire très utile de faits pour l'histoire des Dominicains et de la Papauté qu'ils servirent si bien. Le R. P. Mortier donne aujourd'hui un abrégé commode de cette histoire quasi monumentale, pour ce qui concerne l'activité en France de l'ordre des Prêcheurs. Cet unique volume a les qualités et les défauts des sept volumes qu'il condense. Les affirmations d'un ton polémique y sont peut-être plus apparentes du fait des raccourcis obligés. Les dernières pages sont d'une éloquence passionnée qui n'a guère à voir avec l'histoire. Mais les faits, surtout pour la période antérieure au Concile de Trente (ou plus exactement à la Réforme) sont abondants et sûrs. Pour toute la documentation, sauf indication spéciale, il faut se reporter à l'*Histoire des Maîtres généraux*, où les mêmes questions sont traitées plus au long. « Pas toutes cependant, et spécialement la huitième Période, celle de la Restauration par le Père Lacordaire ». (p. X). Un index des noms propres eût été apprécié.

P. A.

E. RODOCANACHI. — **La Réforme en Italie.** 2e partie. Paris, A. Picard, 1921. Un vol. in-8 de 608 pages. — Nous avons signalé ici[1] les sérieuses qualités qui recommandaient le premier volume de cette histoire de la Réforme en Italie. Les mêmes qualités et d'autres encore rendent tout à fait digne d'éloges le tome second et dernier de l'ouvrage de M. A. L'auteur entre ici dans le vif de son vaste sujet et ce que le tome premier renfermait d'un peu superficiel, d'un peu trop « séculier » quant au choix des fait typiques, fait place à un examen minutieux année par année des conditions dans lesquelles se développe le mouvement luthérien et s'organise la résistance du Saint-Siège. Il y a encore dans ce volume des « portraits », et de fort bons; celui entre autres de Gian Pietro Carafa pp. 88 sq., celui de Michele Ghislieri, p. 273 sq., où le Pape est expliqué par l'homme. Mais en général, M. R. suit le train quotidien des événements, et sa documentation, remarquablement abondante, donne une vie très attachante à son récit. Peut-être laisse-t-il parfois dans l'ombre les tenants dogmatiques des opinions de certains hétérodoxes, qui surgissent dès lors dans son exposé avec un aspect de *proles sine matre creata*. Peut-être

1. V. *R. H. R.*, n° de juillet-octobre, p. 117.

aussi donne-t-il au lecteur l'impression que la défense organisée contre l'hérésie, que l'Inquisition du XVI^e siècle était un organisme solide, et parfaitement homogène : en fait, il y eut peu d'institutions — on s'en convainc à la lecture de Lea et de Tanon — qui aient autant évolué du XIII^e au XVIII^e siècle. Mais ce sont là des nuances, et le livre n'en représente pas moins un très intéressant travail de défrichement, même çà et là de synthèse prudemment menée, sur un sujet dont les éléments proprement italiens n'étaient pas discernés par les historiens antérieurs avec cette sûreté et ce tact.

P. A.

Hans LIETZMANN. — **Einführung in das römischen Brevier**, 1917, 48 p., 1 mark. 50. — Dr. Ildefons HERWEGEN, O. S. B., Abbé de Maria-Laach. — **Taufe und Firmung nach dem römischen Missale, Rituale und Pontificale**, 1920, 46 p., prix : 3 marks. — Ces deux brochures font partie de la collection des « textes liturgiques » édités par M. Lietzmann à la librairie Marcus et Weber, de Bonn. La première apprend à réciter le bréviaire romain. Pour faire saisir le cours d'un office, l'auteur se sert, comme exemple, de celui du 18 janvier, fête de la Chaire de saint Pierre à Rome, et l'imprime tel qu'il doit être dit. Il donne aussi les indications générales qui sont nécessaires pour comprendre la composition des offices et expose la réforme du bréviaire faite par Pie X en 1911. — La seconde brochure donne les textes de la liturgie romaine actuelle pour les sacrements de baptême et de confirmation. Pour mieux faire comprendre les premiers rites, l'auteur les a heureusement replacés dans leur cadre primitif, l'office du samedi-saint. — Les deux brochures sont exécutées avec le plus grand soin et répondent parfaitement à leur objet.

A. HOUTIN.

# CHRONIQUE

## NÉCROLOGIE

Max van Berchem. — Max van Berchem, qui vient brusquement de s'éteindre, sera unanimement regretté comme homme et comme savant. Né en 1863, d'une famille vaudoise d'origine flamande, il avait complété ses études en Allemagne et à Paris où il ne comptait que des amis. C'est à Paris qu'il trouva les encouragements et les concours nécessaires pour mener à bien cette œuvre considérable du *Corpus inscriptionum arabicarum* dont il avait arrêté le projet dès 1891. Tout d'abord, il n'envisageait que la publication de *Matériaux* préparant l'établissement du *Corpus*. En réalité, le soin mis à étudier estampages et copies, avec revision des monuments sur place, la science du commentaire, font des *Matériaux*, publiés dans la collection des *Mémoires* de l'Institut français du Caire, une édition définitive. Il s'attaquait d'abord aux inscriptions arabes d'Égypte, puis à celle de Palestine et de Syrie, mais déjà les documents affluaient venant de Mésopotamie, d'Arménie et d'Asie mineure. On lui soumettait aussi les nombreux textes arabes qui figuraient sur les objets mobiliers.

Il ne lui suffisait pas d'être savant de cabinet et de bibliothèque : il n'est peut-être pas un orientaliste qui ait autant voyagé que lui. La Syrie l'avait particulièrement attiré; son esprit curieux trouvait à s'y délasser dans la variété des études que lui offrait ce pays. Le voyage qu'il entreprit en 1895 avec M. Fatio dans la Syrie du nord et qu'il a publié en deux volumes des *Mémoires* de l'Institut français du Caire (1914-1915) est aussi précieux pour la topographie que pour l'archéologie et l'histoire médiévales de cette région. Il y appliquait la méthode dont s'inspirent tous ses travaux : comparer les sources écrites aux monuments et les éclairer les uns par les autres.

L'œuvre de Max van Berchem est une contribution importante à la connaissance de l'Islam. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'avait appelé à elle comme associé étranger et patronait l'œuvre de sa vie. Le *Journal Asiatique* donnera le détail de ses travaux; nous avons voulu simplement ici saluer la mémoire d'un parfait savant et d'un ami très cher.

R. D.

*
* *

— L'Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses pour l'exercice 1920-1921, renferme un mémoire de M. Marcel Granet, directeur d'études pour les Religions d'Extrême-Orient, et récemment chargé de cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. M. Granet étudie *la vie et la mort* dans les *croyances et doctrines de l'antiquité chinoise* : il montre que l'idée centrale de la spéculation chinoise est la conception d'une stricte solidarité entre le Monde et l'Homme. Les penseurs se représentèrent les lois de l'évolution naturelle à l'aide d'une mystique des nombres : ils tentèrent aussi d'expliquer par des arrangements numériques le cours de la vie humaine. C'est ainsi, M. Granet le montre par les exemples les plus typiques, que dans les faits physiques : dentition, puberté, ménopause, etc., et dans les faits sociaux : majorité, fiançailles, mariage, retraite, etc., toute la vie humaine était réglée de façon à montrer que l'homme participait à l'harmonie du monde révélée par les jeux numériques de ses principes constitutifs, le *yin* et le *yang*. M. Granet établit que des symboles plus concrets représentèrent primitivement l'unité de l'univers et le rythme de la durée et que, dans la suite, des penseurs s'appliquèrent à démontrer cette unité et ce rythme a l'aide du jeu des nombres et des entités cosmogoniques.

— La *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* dont nous recevons le premier numéro (Janvier-Février 1921) se présente avec déjà tout un acquis de haut renom scientifique ; elle le tient de sa glorieuse aïeule, la *Revue de théologie* de Strasbourg, dont elle se propose visiblement de reprendre les traditions de recherches consciencieuses et libres. La *Revue de l'Histoire des Religions* adresse son salut le plus cordial à ce nouvel organe dont l'activité ne peut manquer de servir nos études et d'éveiller des vocations historiques en un temps où les nécessités de la vie menacent de rendre ces vocations de plus en plus rares. Le comité de rédaction de la Revue nouvelle comprend MM. P. Lobstein, E. Erhardt, G. Baldensperger, A. Causse, F. Menégoz, Ch. Hauer, E. Vermeil, H. Monnier, M. Goguel, E. de Faye, A. Lods, A. Monod et J. Breitenstein. Les Facultés de Théologie protestante et les Facultés des Lettres de Strasbourg, de Paris, de Montpellier et de Genève ont fourni quelques-uns de leurs représentants les plus distingués à ce premier groupe de savants, et nos lecteurs ont déjà retrouvé parmi ces noms ceux de fidèles et précieux collaborateurs de notre Revue. Le sommaire de ce numéro I indique tout son intérêt et donne une première idée de son programme : Léopold Moreau : *Liberté et vérité* ; Rod. Reuss : *La « Revue de Strasbourg » d'après les souvenirs inédits d'Edouard Reuss* ; E. Vermeil : *La Philosophie religieuse d'Ernest Troeltsch* ; A. Causse, *Introduction à l'étude*

*de la sagesse juive*, P. Lobstein : *Quelques aspects de la notion d'Église*. Une substantielle Revue des livres et des périodiques termine le numéro et porte les signatures de MM. M. Goguel, A. Jundt et E. Ménégoz. Dès à présent sont annoncés des articles de MM. P. Humbert, M. Goguel, A. Monod, Ch. Pfister, etc.

— Nous avons déjà signalé à plusieurs reprises l'intéressante floraison en Italie de revues consacrées aux études religieuses ou philosophiques. Une de plus vient s'inscrire dans cette liste de bon augure pour la reprise des libres études appliquées au passé et au présent religieux. *Gnosis*, dont le premier fascicule vient de paraître à la librairie Detken et Rocholl, de Naples, est publiée sous les auspices de *la Federazione degli studenti per la coltura italiana*. Ce périodique, qui paraîtra par numéros trimestriels et qui formera chaque année un volume d'environ 400 pages, indique ses idées directrices en une brève déclaration liminaire : *Gnosis* a pour objet « d'étudier le fait religieux sans limitation de temps et de lieux, sans être retenue par des liens de dogme ou de foi, mais avec un esprit religieux, c'est-à-dire avec la volonté de mettre en valeur l'activité religieuse dans son objectivité réelle et non de la rechercher simplement du point de vue descriptif ou naturaliste ». Le premier numéro renferme une étude de M. A. Renda, sur la *validité de la religion* ; un article de M. V. Macchioro sur *l'orphisme et le christianisme* (où est condensé une grande partie du cours professé par M. M. au *Circolo universitario di coltura religiosa* de Naples en 1919-1920 et la plupart des conclusions du *Zagreus* du même auteur, paru à Bari en 1920) ; un article de M. Buonajuti sur *l'esprit du monachisme bénédictin*, étude très breve mais riche d'idées bien classées.

— Les conférences dominicales du Musée Guimet, qui ont repris avec succès, nos lecteurs le savent, dès la fin de la guerre, ont eu lieu cette année tous les dimanches du 23 janvier au 24 avril. Cette série dont voici le programme avait trait à l'iconographie des différentes religions. La plupart des conférences étaient accompagnées de projections.

23 janvier : *M. Fr. Cumont* : Le voyage vers l'au-delà dans le paganisme romain.

30 janvier : *M. A. Moret* : L'iconographie en Égypte : la répartition des sujets dans la décoration monumentale.

6 février : *M. P. Perdrizet* ; L'iconographie gréco-égyptienne.

13 février : *M. G. Fougères* : L'iconographie en Grèce : la répartition des sujets dans la décoration monumentale.

20 février : *M. J. Carcopino* : L'iconographie des cultes orientaux dans l'empire romain : Cybèle.

27 février : *M. le Dr Contenau* : Les fouilles françaises en Phénicie.

6 mars : *M. P. Alphandéry* : L'iconographie au moyen âge : la représentation des païens et des hérétiques.
13 mars : *M. M. Granet* : Études de mythologie chinoise.
20 mars : *M. Kalidas Naz* : L'iconographie indienne.
24 mars : *M. J. Castagné* : Les antiquités du Turkestan russe.
10 avril : *M. J. Hackin* : L'iconographie tibétaine.
17 avril : *M. Marchal* : L'iconographie kmère.
24 avril : *M. C. E. Maître* : L'iconographie japonaise.

## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Séance du 27 novembre 1920.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Ed. Pottier préside.

Présents : Mme E. Lambert, MM. Pottier, Acollas, P. Alphandéry, Bémont, Brunet, Choublier, De Faye, R. Dussaud, G. Ferrand, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, H. Girard, Glotz, Kindberg, Lacroix, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Moret, Ort, Pommier, Sidersky, Th. Reinach, Toutain, Van Gennep.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du Procès-verbal de la séance du 30 octobre 1920, qui est adopté sans observations.

Le Président annonce que Sir J.-G. Frazer est actuellement de passage à Paris. Il propose d'inviter l'éminent professeur de Cambridge à prendre la parole devant la Société Ernest Renan. Cette proposition est acceptée à l'unanimité.

Le Président donne la parole à M. Toutain pour la communication suivante :

### Sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'antiquité.

Depuis près d'un demi-siècle, la science des religions s'est parfois éloignée de la méthode strictement historique, qui consiste à étudier les faits à l'époque et dans le pays où ils se sont passés, pour s'efforcer soit de remonter à l'origine des rites soit d'en dégager le caractère général. En particulier le sacrifice, au sens restreint du mot, c'est-à-dire l'immolation d'une victime vivante, a fait l'objet de recherches dirigées dans ce sens. On a voulu en déterminer la signification originelle, supposée unique et commune à tous les hommes;

pour atteindre ce but, on a eu recours à la méthode comparative qui prétend expliquer les rites des religions de l'antiquité classique par l'idée que se font de rites analogues ou identiques des peuples tout à fait étrangers à cette antiquité. C'est ainsi que Robertson Smith a tenté une explication raisonnée du sacrifice[1]; que MM. H. Hubert et M. Mauss ont construit leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*[2]; que M. Salomon Reinach a exposé la *Théorie du sacrifice*[3]; que tout récemment M. Loisy a publié un volume intitulé *Essai historique sur Le sacrifice*[4]. Toutes ces études envisagent le sacrifice en soi, le sacrifice-type pour ainsi parler, abstraction faite des temps, des lieux, des conditions ethnographiques et historiques.

Il nous semble qu'en posant ainsi le problème on méconnaît gravement le caractère essentiel, fondamental de tout rite, de tout acte religieux. Il n'y a pas de rite qui soit un rite par lui-même, par son propre mécanisme; il n'y a pas d'acte religieux, qui soit religieux par définition ou par nature. Voici par exemple le sacrifice. Le fait d'assommer ou d'égorger un animal, de brûler complètement la victime comme c'était le cas dans les holocaustes, ou bien d'en réserver une part importante pour la consommation des prêtres et des fidèles : un tel fait n'a de valeur religieuse que dans la mesure et sous la forme où cette valeur lui est attribuée par ceux qui le réalisent ou pour lesquels il est réalisé. Il est donc très imprudent de dissocier, dans une étude sur le sacrifice ou sur quelque rite que ce soit, l'acte religieux lui-même et les êtres humains par lesquels ou pour lesquels il est accompli. Ces deux éléments sont inséparables, puisque c'est l'un, l'être humain ou plus précisément la pensée de cet être humain, qui donne à l'autre, l'acte accompli, sa valeur rituelle et sa signification religieuse.

De ce fait, nous avons une preuve dans un document fort curieux, assez souvent cité, mais dont une partie intéresse tout spécialement notre sujet: c'est la lettre du pape saint Grégoire le Grand à l'abbé français Mellitus. Dans cette lettre, datée du 18 juillet 601, le pape prie l'abbé Mellitus de transmettre ses instructions à l'évêque Augus-

1) *Encyclopaedia Britannica*, 9e éd., s. v. Sacrifice.
2) *Année sociologique*, t. II (1897-1898), p. 29 et suiv.
3) *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 96 et suiv.
4) Paris, 1920.

tin, l'apôtre des Angles. C'est toute une politique en matière de conversion des païens qui est exposée dans cette lettre. « Il ne faut pas détruire les temples des idoles qui existent chez ce peuple; il faut seulement détruire les idoles qu'ils renferment. Que l'on fasse de l'eau bénite; qu'on en arrose ces temples, que l'on y construise des autels et que l'on y dépose des reliques; car, si ces temples sont solidement bâtis, il faut les faire passer du culte des démons au service du vrai Dieu..... Ces gens ont l'habitude d'immoler beaucoup de bœufs dans les sacrifices qu'ils offrent aux démons; à ce propos encore il faut changer quelque peu le caractère de la cérémonie; le jour de la consécration ou de l'anniversaire des saints martyrs, dont les reliques seront déposées dans leurs églises, ils élèveront, autour de leurs anciens temples transformés en églises, des cabanes de branchages; ils célèbreront par des repas communs la solennité religieuse. Ce n'est plus au diable qu'ils immoleront des animaux; ils les tueront pour les manger à la gloire de Dieu et ils rendront grâces au Seigneur, qui donne toutes choses, de les avoir rassasiés[1]. »

Ainsi les bœufs continueront d'être tués; l'acte en lui-même ne sera ni aboli ni même transformé. Mais le sens en sera totalement changé, parce que les Angles auront été convertis au christianisme. L'acte ne sera plus un rite, n'aura plus de valeur religieuse, ce sera tout simplement un épisode de vie matérielle et quotidienne réalisé à la gloire du Dieu des chrétiens. Cette évolution démontre que, si l'historien veut vraiment comprendre la signification d'un rite, il lui faut de toute nécessité associer l'un à l'autre le geste ou l'acte matériel qui constitue ce rite et l'explication que se donnent à eux-mêmes de cet acte ou de ce geste ceux qui le pratiquent ou pour qui il est pratiqué. Que cette explication soit rationnelle ou non, peu importe. Ce qui importe, c'est de savoir pourquoi chez tel peuple, à telle époque,

1) *Lettres de S. Grégoire-le-Grand*, Ed. L.-M. Hartmann (in *Monumenta Germaniae historica*), XI, 56 (t. II, p. 330 et sq.) : Gregorius I Mellito abbati in Franciis : Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatæ sunt, de ramis arborum faciant et religiosis conviviis solemnitatem celebrent; nec diabolo jam animalia immolent, sed et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant...

dans telle circonstance donnée, un acte, dénué par soi-même de valeur religieuse, est devenu un rite; quel sens a été donné à ce rite par ceux qui l'ont pratiqué et quel résultat ils en attendaient.

De là découle pour nous la nécessité de limiter aux peuples de l'antiquité classique l'enquête à instituer pour découvrir la signification du sacrifice chez ces peuples. Eux seuls sont qualifiés pour satisfaire, en connaissance de cause, notre curiosité, notre désir de savoir. L'étude précise des renseignements qu'ils fournissent ne laisse pas d'ailleurs que d'être efficace et suggestive.

Elle nous révèle que dans le monde grec et le monde romain le sacrifice, sous sa forme habituelle, c'est-à-dire l'immolation d'une ou plusieurs victimes, n'eut pas toujours et partout le même sens.

Dans nombre de cas, le sacrifice valait aux yeux des fidèles qui l'offraient comme un don fait à la divinité. L'existence du sacrifice-don n'a été contestée par personne; tout au plus a-t-on prétendu que ce rite était d'âge relativement moderne, et qu'il représentait le terme d'une évolution dont le point de départ avait été le sacrifice de communion[1]. Au fait, nous n'en savons rien. Ce que nous constatons dans les documents, c'est que l'idée du sacrifice-don est exprimée dans les poëmes homériques d'une part, dans les documents épigraphiques de l'époque impériale romaine d'autre part, c'est-à-dire aux deux périodes extrêmes de l'antiquité gréco-latine. Parmi les textes innombrables qui se rapportent au sacrifice-don, nous en choisirons deux où ce sens du rite est encore accentué par la nuance de l'échange contractuel. Ce sont deux textes de vœux. Dans l'Iliade, Achille, au moment de couper sa chevelure pour la déposer, comme une offrande funéraire, sur le bûcher de son ami Patrocle, rappelle le vœu que son père Pélée avait adressé au fleuve Sperchios : « O Sperchios, c'est un autre vœu que mon père Pélée avait fait, lorsqu'il te promit qu'à mon retour dans ma chère patrie je couperais ma chevelure pour te l'offrir, que je te sacrifierais une hécatombe et que je consacrerais cinquante béliers près de tes sources, là même où se trouvent ton sanctuaire et ton autel arrosé de parfums. Tel fut le vœu que te fit mon père; mais tu ne l'as pas exaucé. Et puisque je ne dois pas revoir ma patrie bien-aimée, c'est à Patrocle devenu un héros que

1) Telle est en particulier la thèse exposée par M. Salomon Reinach dans son article sur *La théorie du sacrifice* (*Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 96 et suiv.).

j'offre ma chevelure[1] ». Entre autres termes du vœu, l'hécatombe, le sacrifice de cent taureaux ne doit être accompli que sous la condition explicite du retour d'Achille dans sa patrie : cette condition n'étant pas remplie, le sacrifice, comme l'offrande de la chevelure, n'est plus dû au dieu Sperchios; c'est donc bien un sacrifice-échange. Les poèmes homériques, les poètes tragiques, les inscriptions fourniraient aisément beaucoup d'autres cas analogues. Plusieurs exemples sont cités dans l'article *Votum* du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg, Saglio, Pottier et Lafaye[2].

A Rome, sous l'Empire, au début de chaque année, le troisième jour avant les nones de janvier, les Frères Arvales faisaient vœu de sacrifier à Jupiter Optimus Maximus deux taureaux, aux cornes dorées, si au terme de l'année l'empereur et sa maison étaient sains et saufs et prospères, autant sinon plus qu'au moment où le vœu était prononcé. Ici encore, dans la formule que nous ont conservée les *Acta fratrum Arvalium*[3], le sens du sacrifice des deux taureaux aux cornes dorées est très net : les deux victimes doivent être immolées en échange de la prospérité de l'empereur et de sa maison. C'est exactement le même type de sacrifice que l'hécatombe promise par Pélée au dieu Sperchios. Il ne saurait y avoir aucun doute sur la signification donnée au rite par les Frères Arvales. Ce texte est d'autant plus important qu'on ne saurait lui refuser

1) *Iliade*, XXIII, 144 et suiv. :

Σπερχεῖ, ἄλλως σοίγε πατὴρ ἠρήσατο Πηλεὺς,
κεῖσε με νοστήσαντα φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.
σοί τε κόμην κερέειν, ῥέξειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην
πεντήκοντα δ' ἔνορχα παρ' αὐτόθι μῆλ' ἱερεύσειν
ἐς πηγὰς, ὅθι τοι τέμενος βωμός τε θυήεις.
Ὣς ἠρᾶθ' ὁ γέρων, σὺ δὲ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας.
Νῦν δ' ἐπεὶ οὐ νέομαί γε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
Πατρόκλῳ ἥρωϊ κόμην ὀπάσαιμι φέρεσθαι.

2) T. V, p. 969 et suiv.

3) Voici le texte de cette formule, d'après Henzen, *Acta fratrum Arvalium*, p. 100 . « Juppiter optime maxime, si imp(erator) ille et illa, quos nos sentimus dicere, vivent domusque eorum incolumis erit, ante diem tertium nonas Januarias quae proximae populo romano Quiritibus, reipublicae populi Romani Quiritium erunt fuerint, et eum diem eosque salvos servaveris ex periculis, si qua sunt eruntve ante eum diem, eventumque bonum ita uti nos sentimus dicere dederis eosque in eo statu, quo nunc sunt, aut eo meliore servaveris, ast tu ea ita faxsis, tum tibi nomine collegi fratrum Arvalium bubus auratis || vovemus esse futurum ».

un caractère en quelque manière officiel. Il exprime, si l'on peut ainsi parler, la doctrine théologique d'une des principales confréries religieuses de Rome.

D'autres documents, non moins explicites, mettent en pleine lumière une autre idée, que voici : la victime, immolée dans le sacrifice, est consommée en commun par les hommes et la divinité. Cette idée se trouve déjà exprimée dans la *Théogonie* d'Hésiode. Le poète raconte comment Prométhée favorisa les humains dans le partage d'un taureau immolé en commun pour les dieux et pour les mortels. Il dissimula les meilleures chairs de l'animal sous la peau et les entrailles; il recouvrit au contraire d'une graisse bien blanche les os du squelette. Zeus choisit pour les dieux cette dernière part, qui se présentait sous le meilleur aspect. « Depuis lors, conclut Hésiode, la race humaine fait brûler sur les autels enflammés, en l'honneur des immortels, les os des victimes[1] ». De cette légende, il ressort que, dans l'esprit du poëte, la victime du sacrifice servait d'aliment commun aux dieux et aux hommes et que, sur le conseil de Prométhée, les hommes n'offraient aux dieux que les « bas morceaux », comme diraient aujourd'hui nos ménagères.

L'idée du sacrifice-banquet, encore enveloppée dans le mythe raconté par l'auteur de la Théogonie, nous apparaît pleinement réalisée dans un rite original de la religion romaine, le Banquet de Jupiter, *epulum Jovis*. Tous les ans, le jour des ides de novembre, soit le treizième jour du mois, un festin avait lieu au Capitole. Les sénateurs y prenaient part, Jupiter et ses deux paredres du sanctuaire Capitolin, Junon et Minerve, y étaient invités. Jupiter y figurait étendu sur un lit, Junon et Minerve n'avaient droit qu'à une *sella*. Aulu-Gelle raconte que dans un de ces banquets de Jupiter Scipion l'Africain et Tiberius Sempronius Gracchus, le père des Gracques, longtemps adversaires et presque ennemis, se réconcilièrent. Il est remarquable que l'écrivain emploie pour désigner le festin tour à tour les termes : *epulum*, *sacrificium*, *convivium*[2].

1) Hésiode, *Théogonie*, v. 556 et suiv. :

ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φυλ' ἀνθρώπων
καίουσ' ὀστέα θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.

2) Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, XII, 8 § 2 et suiv. : Ea simultas cum diu mansisset et sollemni die epulum Jovi libaretur atque ob id sacrificium senatus in Capitolio epularetur, fors fuit ut apud eamdem mensam duo illi junctim

Dans ce rite public, les sénateurs représentaient l'État romain. Un curieux passage de Sénèque, qui nous a été transmis par saint Augustin, donne du spectacle qu'offrait ce festin une description dont on ne sait si elle est indignée ou narquoise[1]. Du moins est-il avéré que le rite consistait essentiellement en un banquet offert par l'homme à la divinité et que ce banquet était désigné par le nom de *sacrificium*.

Voici maintenant des textes qui nous révèlent un tout autre sens du sacrifice. Au sacrifice-don ou échange, au sacrifice-banquet, succède devant nos yeux le sacrifice-rachat. Ovide, au livre VI des *Fastes*, raconte comment la nymphe Granè, identique à la déesse Carna, arracha, cinq jours après sa naissance, Procas, l'un des rois légendaires d'Albe la Longue, aux griffes des oiseaux cruels que les anciens appelaient des striges. L'enfant était déjà presque mourant, lorsque la nymphe, invoquée par la nourrice du nouveau-né, commença d'accomplir les rites nécessaires. Parmi ces rites se trouve le sacrifice d'une truie de deux mois, et voici comment le poète explique l'efficacité de la cérémonie : « Granè prend les entrailles crues d'une truie de deux mois et, les tenant à la main, elle dit : « Oiseaux de nuit, cessez de déchirer les entrailles de l'enfant, une petite victime vient d'être immolée pour ce petit être; prenez, je vous prie, cœur pour cœur, chair pour chair; nous vous donnons cette vie pour une vie plus précieuse[2] ». Si le poète a introduit dans ses *Fastes* la description de ce rite, c'est qu'il était sans doute encore pratiqué de son temps pour protéger les nouveau-nés contre les dangers qui pouvaient menacer leur vie et leur

locarentur. Tum, quasi diis immortalibus arbitris in convivio Jovis optimi maximi dexteras eorum conducentibus, repente amicissimi facti...

1) Sénèque, ap. S. Augustin, *De civitate Dei*, VI, 10 : ..... Alius nomina deo subjicit, alius horas Jovi nuntiat; alius litor est, alius unctor... Sunt quae Junoni ac Minervæ capillos disponant, sunt quæ speculum teneant, sunt quæ ad vadimonia sua deos advocent; sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant.

2) Ovide, *Fastes*, *VI*, v. 158 et suiv. :

Extaque de porca cruda bimestre tenet :
Atque ita : « Noctis aves, extis puerilibus, inquit,
Parcite ; pro parvo victima parva cadit ;
Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras,
Hanc animam vobis pro meliore damus.

santé. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les paroles qu'il prête à la nymphe Granè formulent certainement l'idee que l'on se faisait à Rome au temps d'Auguste de certains sacrifices.

La même idée se trouve exprimée, en termes aussi nets que possible, dans une inscription latine, malheureusement mutilée, trouvée à Ngaous, au sud de Sétif, en Algérie. Le texte de ce document se présente ainsi :

. . . . . .
. . . . . MAGNVM ...
.. NVM ANIMA PRO ANIMA VITA PRO *vi*
TA SANGVINE PRO SANGVINE PRO SALV*te*
DONATI SACRVM SOLVET EX VISO CAPIT
ORCO MOR FAVSTINA AGNVM PRO VI*r*
O LIBENS ANIMO REDDIT

Découverte, au cours d'une de ses missions en Algérie, par le regretté Héron de Villefosse, cette inscription fut d'abord publiée par lui dans les *Archives des Missions scientifiques*, 3e série, t. II (1875), p. 434. Elle a été depuis lors reproduite dans le *Corpus Inscr. latin.*, t. VIII, n° 4468 = 18460, Wilmanns en donne l'explication suivante : [Faustinae, Donati aegrotantis uxori, Saturnus visus est dicere somno, conjugem moriturum esse nisi ipsa oblatis ad placandum vitae dominum] *magnum* [Satur]*num anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine pro salute Donati sacrum solvet, ex viso* (trois mots de sens énigmatique) *Faustina agnum pro vi*[*r*]*o libens animo reddit.*

Si, dans le détail, les compléments de Wilmanns peuvent être discutés, il n'est point douteux que le sens général de l'inscription ne soit le suivant : pour sauver son mari Donatus, Faustina sacrifie un agneau ; elle a été avertie en songe que le salut de Donatus serait assuré seulement si un autre souffle vital était donné à la divinité pour le souffle vital de Donatus, une autre vie pour sa vie, un autre sang pour son sang ; obéissant à la prescription, elle immole un agneau : la victime rachète Donatus.

Et tel était encore le sens que les Gaulois donnaient, d'après César, à leurs sacrifices humains. « Les Gaulois atteints de maladies graves, comme ceux qui prennent part aux combats et qui s'exposent aux dangers, ou bien sacrifient des victimes humaines ou bien s'engagent par vœu à sacrifier de telles victimes ; ils croient en effet

que le seul moyen de satisfaire la volonté des dieux immortels est de leur offrir une vie d'homme pour une vie d'homme[1]. »

Ainsi l'idée de sauver une vie humaine en offrant à la divinité une autre vie, soit animale soit humaine, a, sans aucun doute, présidé à maints sacrifices dans le monde romain, soit à Rome même, soit dans l'Afrique du Nord, soit en Gaule. Les documents qui nous permettent de formuler ce fait sont aussi explicites et aussi nets que possible.

Le sacrifice de communion n'a pas été inconnu de l'antiquité; nous entendons que les anciens eux-mêmes ont attribué ce caractère à certains rites qu'ils pratiquaient. Ces rites appartiennent aux cultes de Dionysos. Ils consistaient dans le *sparagmos* ou dépècement violent et immédiat de la victime sacrifiée et dans l'*omophagie* ou manducation crue des chairs ainsi dépecées et encore toutes saignantes. L'existence de ces rites n'a pas été seulement induite, par un raisonnement d'ailleurs légitime, des mythes d'Orphée, de Penthée, de Lycurgue, ou de certaines épithètes données à Dionysos, telles que *Omadios*, le mangeur de chair crue; elle est formellement attestée par plusieurs textes d'auteurs chrétiens soit de langue grecque comme Clément d'Alexandrie[2], soit de langue latine comme Arnobe[3] et Firmicus Maternus[4]. L'omophagie est nommément mentionnée par Clement d'Alexandrie et par Arnobe : elle est décrite, sans que le terme lui-même apparaisse dans la phrase, par Firmicus Maternus, D'autres allusions encore y sont faites par Théodoret,

1) Cesar, *De bello Gallico*, VI, 16 : ... qui sunt affecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur aut pro victimis homines immolant aut se immolaturos vovent,... quod pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur...

2) Clement d'Alexandrie, *Protrept.*, II : Διόνυσον Μαινόλην ὀργιάζουσι. βάκχοι ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες.....

3) Arnobe, *Adv. nationes*, X, 19 : Bacchanalia etiam praetermittamus immania, quibus nomen Omophagis graecum est ; in quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus atque, ut vos plenos Dei numine ac majestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis.

4) Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6 : Cretenses... festos funebres dies statuunt et annuum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est ; vivum laniant dentibus taurum et per secreta silvarum dissonis clamoribus ejulantes fingunt animi furentis insaniam.

par Harpocration, par Photius, dont les textes ont été groupés par M. Salomon Reinach dans son Étude sur *La Mort d'Orphée* (*Cultes, mythes et religions*, t. II, p. 96 et suiv.). Plusieurs de ces passages nous renseignent sur le caractère que les anciens attribuaient à ces rites dionysiaques. Le plus important est celui d'Arnobe, dans son traité *Adversus nationes*, V, 19, où s'adressant aux païens, il leur dit qu'ils dévorent les chairs crues et sanguinolentes des chevreaux, afin d'affirmer qu'ils sont remplis de la puissance et de la majesté du dieu. L'expression même d'Arnobe, si nous lui donnons son sens plein, paraît indiquer qu'il s'agit d'une doctrine : *ut vos plenos Dei numine ac majestate* DOCEATIS. C'est au fond la même idée qu'expriment Firmicus Maternus, le scholiaste de Clément d'Alexandrie et Photius[1], lorsqu'ils expliquent l'omophagie par le désir d'imiter, de reproduire la passion du dieu lui-même. Ici, au sacrifice-communion se mêle la conception du sacrifice-passion. Il y a entre les deux caractères des rapports étroits, sur lesquels il n'est pas utile d'insister longuement.

Ainsi les textes, que nous venons d'étudier et de commenter, nous apprennent, que dans l'antiquité classique le sacrifice, au sens restreint du mot, c'est-dire l'immolation d'une victime, soit animale soit humaine, a été interprété par ceux-là même qui pratiquaient le rite dans plusieurs sens différents, que nous avons rangés sous quatre chefs principaux : le sacrifice-don ou échange; — le sacrifice-banquet ; — le sacrifice-rachat; — le sacrifice-communion. Ces textes ne nous révèlent pas des doctrines qui se seraient succédé dans le temps; ils sont souvent contemporains les uns des autres. Le passage de la Théogonie d'Hésiode, qui atteste la conception chez les Grecs du sacrifice-banquet, appartient au même âge de l'histoire hellénique que les vers de l'Iliade où apparaît, dans l'invocation d'Achille, l'idée du sacrifice don ou échange. L'*epulum Jovis* se célébrait à Rome au temps où Ovide formulait la théorie du sacrifice-rachat et où l'Africaine Faustina la mettait en pratique pour sauver son mari Donatus. Les documents sur le sacrifice-communion se réfèrent à une époque où les Frères Arvales,

1) *Schol.* ad Clem. Alex. *Protrept.*, p. 120 (Ed. Dindorf) : ὠμὰ γὰρ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος. — Photius s. v. νεβριζειν· ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβρούς· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους.

le 3 janvier de chaque année, attestaient par la rédaction même de leur vœu que le sacrifice des deux taureaux aux cornes dorées en l'honneur de Jupiter Optimus Maximus était offert au dieu en échange de la santé et de la prospérité de l'empereur pendant toute l'année précédente.

En présence de tels faits, si précis, si nettement démontrés par les documents, il nous paraît, non-seulement superflu, mais encore illogique de vouloir ramener à une seule et même forme l'idée que les peuples de l'antiquité classique se faisaient des sacrifices par lesquels ils honoraient la divinité; nous n'apercevons pas non plus, au point de vue strictement historique, l'avantage qu'il y aurait à découvrir que ces diverses conceptions procèdent d'une seule et même origine, qui serait, comme on l'affirme, le sacrifice-communion; enfin, puisque dans une même civilisation, chez le même peuple ou chez des peuples apparentés, à la même époque, le sacrifice a évoqué chez ceux qui l'offraient des idés aussi différentes, nous estimons fort périlleux de vouloir expliquer le rite, tel que le pratiquaient Grecs et Latins, par l'idée qu'ont pu se faire de cérémonies analogues des populations absolument étrangères à la civilisation classique.

Prenons les faits, tels qu'ils sont ou du moins tels qu'ils nous sont révélés par les documents. Essayons de découvrir comment les anciens eux-mêmes les comprenaient. N'y cherchons pas à tout prix un sens rationnel; la religion, toutes les religions se sont accommodées d'explications irrationnelles, sinon fantaisistes. En agissant autrement, nous nous exposons à mettre l'histoire de l'humanité, et en particulier l'histoire des religions, sur un véritable lit de Procuste.

M. Th. Reinach présente diverses observations touchant l'emploi de la méthode comparative en histoire des religions. Il estime que l'usage en est légitime dans une mesure beaucoup plus large que ne l'admet M. Toutain.

M. Van Gennep se prononce dans le même sens et critique le départ, arbitraire à son avis, que l'on établit trop souvent entre *sauvages* et *civilisés* dans l'étude des problèmes relatifs aux origines religieuses.

MM. Lods, Mayer Lambert et Sidersky émettent différentes remarques. M. R. Dussaud propose des conclusions provisoires à une discussion qui ne manquera pas d'être reprise.

Il est d'accord avec M. Toutain pour reconnaître qu'il serait avantageux avant d'entamer des comparaisons étendues, d'attendre que les enquêtes sur les religions particulières aient abouti à des résultats plus complets et plus précis. Mais est ce possible? La connaissance des religions antiques offre des lacunes qui, pour la plupart, ne seront probablement jamais comblées. S'en tenir strictement à ce que nous disent les textes, n'est pas non plus sans présenter quelques inconvénients Si intéressants que soient ceux que M. Toutain vient de mettre ingénieusement en lumière, ils ne nous disent pas tout; ils ne retiennent qu'un détail d'une cérémonie complexe, et pas toujours le plus important. Parce qu'ils mentionnent un banquet à l'occasion d'un sacrifice, suffira-t-il pour caractériser ce dernier, en définir l'essence, expliquer son mécanisme et déterminer le bénéfice qu'on en attend, de le qualifier de sacrifice-banquet? Il est certain que, du point de vue religieux, le banquet ne constitue pas l'acte important. Pour nous en rendre compte, il suffit d'examiner un rituel complet, retraçant un semblable sacrifice depuis le début jusqu'à la fin de la cérémonie : on s'aperçoit alors que le banquet n'a qu'une importance secondaire; c'est un rite de sortie du sacrifice, non le rite central.

Nombre de sujets d'histoire religieuse — nous dirons même le plus grand nombre — ne comportent aucun recours à la méthode comparative ; celle-ci ne doit intervenir que si nous recherchons la valeur des rites. Mais, dans ce cas, elle est indispensable, ne serait-ce que pour nous débarrasser des conjectures fondées sur une expérience trop limitée. Toutes les manifestations de l'esprit humain ont entraîné des études comparatives : droit comparé, linguistique comparée etc.; pourquoi ne veut-on pas qu'il y ait aussi des études comparées en histoire des religions?

Le Président donne la parole à M. P. Alphandéry qui termine la lecture de sa communication sur *les origines médiévales de l'école évhéméristе française.*

La séance est levée à 6 heures 25.

*Séance du 11 Décembre 1920*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2 ; M. Ed. Pottier préside. Outre la plupart des membres de la Société Ernest Renan, l'auditoire comprend un très grand nombre de personnes invitées par la Société à l'occasion de cette séance exceptionnelle.

Le Président salue Sir J. G. Frazer dont l'œuvre éminente, tant par sa valeur propre que par les impulsions qu'elle a données, occupe une place si considérable dans la science des religions. Il remercie Sir J. G. Frazer d'avoir bien voulu accepter l'invitation de la Société Ernest Renan et, dans une pensée particulièrement délicate, d'avoir tenu à faire de sa conférence un hommage

au maître illustre que notre Société a choisi comme inspirateur de ses travaux.

La conférence de Sir J. G. Frazer, porte en effet le titre : *Hommage rendu à Ernest Renan par un étudiant des religions comparées.* Après avoir indiqué les motifs de son admiration pour Renan, pour son génie scientifique et son génie littéraire étroitement unis, le conférencier montre comment, selon lui, l'œuvre de Renan peut être continuée par la génération actuelle. Il précise les conditions systématiques de cette étude comparative des religions dont l'auteur de l'*Histoire générale des langues sémitiques* avait pleinement compris la méthode féconde, qu'il avait appliquée aux problèmes philologiques.

Cette conférence, dont le succès a été très vif, sera publiée par la *Grande Revue*. Les membres de la Société Ernest Renan en recevront le tirage à part.

La séance est levée à 6 heures.

*Le Gérant :* A. Thébert

Angers, Imprimerie Burdin et Cie. — F. Gaultier, succr.

# NOTES D'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

## III

### La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles.

La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, telle qu'elle est racontée au début du *chapitre 7* de l'évangile de Jean, présente une physionomie différente de celle des autres voyages de Jésus à Jérusalem. Jésus n'accomplit pas un simple pèlerinage dans la ville sainte, il y transporte le théâtre de son activité, y séjournant depuis la fête des Tabernacles (septembre-octobre) jusqu'à celle de la Dédicace (décembre-janvier). Quand ensuite il quitte Jérusalem, ce n'est pas pour retourner en Galilée mais pour se retirer en Pérée d'abord, puis sur les confins du désert d'Ephraïm, en des lieux où, tout en étant hors de portée des machinations des autorités jérusalémites, il reste en contact avec les disciples qu il a pu faire, soit dans la ville sainte, soit dans les environs.

Il ne sera pas inutile d'examiner si dans le récit de *Jean 7*, n'a pas été conservée quelqu'indication de nature à jeter sur la venue de Jésus à Jérusalem une lumière que l'on chercherait vainement dans le récit synoptique, où le passage de Galilée en Judée est dogmatiquement motivé par le développement nécessaire du drame évangélique, d'après lequel c'est pour y mourir que Jésus doit venir à Jérusalem[1].

1) Pour ne pas surcharger notre exposé de digressions qui ne pourraient que l'obscurcir, nous avons évité de discuter les diverses théories qui ont été proposées pour rendre compte de la partie du récit johannique que nous étudions.

I

« Après cela, dit le texte de *Jean 7*, Jésus circula en Galilée, ne pouvant plus le faire en Judée à cause de l'hostilité des Juifs (des Judéens ?) qui voulaient le faire mourir » (*7, 1.*) On est à l'époque de la fête des Tabernacles, c'est-à-dire à la fin du mois de septembre ou au début du mois d'octobre (*v. 2*). Les frères de Jésus lui conseillent de se rendre en Judée pour y accomplir en public des œuvres que puissent voir ses disciples, « car, disent-ils, nul ne peut agir en secret sans désirer manifester publiquement ses œuvres » (*v. 3-4*). Cette suggestion suppose que Jésus a des disciples en Judée, sans quoi il serait dit non pas : « afin que tes disciples voient tes œuvres », mais « afin que tu fasses des disciples aussi en Judée ». Il y a là un élément du récit qui pourrait n'être pas primitif. L'existence de disciples judéens ne s'expliquerait que par un passage plus ou moins prolongé de Jésus en Judée. — Comment dès lors admettre que Jésus n'ait accompli aucun miracle en Judée alors que, pour le quatrième évangéliste, œuvres et discours constituent les deux éléments inséparables, et complémentaires l'un de l'autre de son activité ? Si nous nous plaçons au point de vue de l'évangéliste nous sommes enfermés dans un dilemme : Ou bien Jésus est déjà venu à Jérusalem et il doit y avoir accompli des miracles, ou bien il n'y est pas venu et il ne peut y avoir des disciples. Le texte primitif est donc altéré dans un sens ou dans l'autre. L'élément secondaire qui y a été introduit nous paraît être l'allusion aux disciples judéens. Cette allusion était rendue nécessaire par les divers récits antérieurement rapportés qui mentionnaient une activité jérusalémite de Jésus. Il serait au contraire bien difficile d'attribuer à l'évangéliste l'idée que les Judéens doivent être mis à même, eux aussi, de contempler des miracles de Jésus alors que dans *4, 45* il avait parlé du désir des Galiléens de voir

faire par Jésus, dans sa patrie, les miracles qu'ils lui ont vu accomplir à Jérusalem pendant la fête.

Le départ peut ainsi être fait entre les éléments primitifs et les éléments secondaires combinés dans les versets *3* et *4*. Originairement il devait être dit que les frères de Jésus l'engagent à venir exercer son activité en Judée afin d'y faire aussi des disciples[1]. Le rédacteur, pour qui Jésus était venu, plusieurs fois déjà, à Jérusalem, a donné comme motif à l'invitation des frères de Jésus une activité publique à exercer à Jérusalem, en opposition avec celle, plus ou moins privée, qu'il avait eue jusque-là.

Il faut aussi attribuer au rédacteur le *v. 1* avec l'idée que la présence de Jésus en Galilée est motivée par l'impossibilité où il serait de continuer à circuler en Judée à cause des tentatives faites par les Juifs (ou les Judéens ?) pour le mettre à mort. De ces tentatives il ne sera plus question dans le texte et elles n'empêcheront pas Jésus d'enseigner publiquement dans le Temple.

Il n'est d'ailleurs pas possible de délimiter dans le détail l'apport de l'évangéliste et de restituer, dans notre passage, le texte original de la source. L'idée des disciples que Jésus aurait déjà eus en Judée et devant lesquels il s'agirait de manifester ses œuvres n'est pas le seul élément secondaire des *versets 3-4*. Il y faut sans doute ajouter l'opposition entre ἐν κρυπ-τῷ et ἐν παρρησίᾳ. Cette opposition ne répond pas à une différence entre l'activité galiléenne et l'activité judéenne de Jésus mais paraît viser un reproche qui, dans la suite, fut adressé au christianisme qui, disait-on, ne s'était pas développé en plein jour mais dans un coin reculé d'une province perdue. Originairement il ne devait être question que d'une extension et non d'une nouvelle forme de l'activité de Jésus. L'état actuel du *v. 4*, tout au moins, est à mettre au compte de l'évangéliste ce qu'indiquait déjà, remarquons-le en pas-

1) J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, p. 34.

sant, le dernier membre de phrase φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ où se rencontre une des idées caractéristiques de l'évangéliste.

Le *verset 2* n'indique pas dans quelle intention les frères de Jésus l'invitent à monter à Jérusalem. Une semblable suggestion pourrait aussi bien venir de gens qui désirent le succès de l'œuvre de Jésus que d'adversaires qui lui tendent un piège. C'est dans ce sens que l'invitation doit être entendue. « Les frères de Jésus, est-il dit, ne croyaient pas en lui » (*verset 5*). Est-ce là un élément primitif ? L'idée de l'incrédulité de la famille de Jésus, notamment de ses frères, est courante dans les synoptiques. Est-il légitime de la transporter dans le IVe Évangile ?

L'épisode de Jésus sur la croix qui confie sa mère au disciple bien aimé (*Jn. 19, 26-27*), suppose que la mort de Jésus laissera sa mère seule et abandonnée, donc qu'elle n'a pas d'autre fils que Jésus. En dehors de notre texte, le terme d'ἀδελφοί se rencontre à trois reprises dans l'évangile de Jean. Le passage *21, 23* où il est pris dans une acception particulière (les chrétiens) étant écarté, il en reste deux : *2, 12* et *20, 17*. Dans le second de ces passages Jésus apparaissant à Marie-Madeleine lui dit : « Va vers mes frères ». Les frères de Jésus ce sont ici ses disciples, le groupe de ses intimes.

L'autre passage est plus difficile à interpréter. Il est dit, au *chapitre 2* que la mère de Jésus, Jésus et ses disciples ont été invités aux noces de Cana (*2, 1*), puis que Jésus, sa mère, ses frères et ses disciples reviennent de Cana à Capernaum et y demeurent (*2, 12*). Il est surprenant que les frères de Jésus nommés au *verset 12* ne le soient pas au *verset 1*. Si au *verset 12* on donne à ἀδελφοί le sens que ce mot a dans *20, 17* il aurait été question originairement de Jésus, de sa mère et de ses disciples : Les mots καὶ οἱ μαθηταί pourraient alors avoir été ajoutés par un rédacteur qui, trouvant les disciples de Jésus au *verset 1*, en aura conclu qu'ils devaient se trouver aussi au *verset 12* puisque, dans la suite, ils continuent à

accompagner Jésus. Il les aura introduits au *v. 12*, ignorant le sens particulier du mot ἀδελφοί dans l'évangile de Jean.

Même si cette conclusion avait plus de rigueur que le petit nombre des textes ne permettent de lui en donner, on ne saurait affirmer qu'au *chapitre 7* les ἀδελφοί ne peuvent être les frères de Jésus mais étaient originairement ses disciples[1] et que leur démarche, en principe inspirée par le désir de voir s'étendre l'œuvre de Jésus, n'a été présentée avec le caractère qu'elle a dans le texte actuel, que parce que le rédacteur, pensant qu'il s'agissait des véritables frères de Jésus, a été dominé par la tradition synoptique sur l'incrédulité des frères de Jésus[2]. L'hypothèse cependant mérite d'être sérieusement envisagée.

A l'appel qui lui est fait, Jésus répond par un refus (*6-9*). « Ce n'est pas encore, dit-il, son temps » (καιρός) tandis que c'est toujours le temps de ses frères qui, eux, ne sont pas exposés à la haine du monde. Donc, tandis que ses frères monteront à la fête, lui n'y ira pas, « son temps n'étant pas encore venu ».

Ces quelques versets appellent une série de réflexions. La notion du καιρός doit être soigneusement distinguée d'une autre notion, qu'au premier abord on pourrait presque confondre avec elle, et qui se rencontre à plusieurs reprises dans l'évangile ; nous voulons parler de la notion de l'heure (ὥρα) de Jésus.

Cette heure, c'est celle de sa mort, plus exactement de sa glorification « l'heure où il devait passer de ce monde à son Père « (*13, 1.*) ou bien « l'heure où il doit être glorifié » (*12. 23 ; 17, 1*). Cette heure est la raison d'être, le but suprême de la venue du Christ sur la terre « C'est pour cette heure là que je

1) Comme le pense Wellhausen, *ouv. cit.*, p. 34 s.

2) Hypothèse de Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, *Nachr. der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen Phil., Hist. Kl.*, 1918, p. 117. — Wellhausen, *ouv. cité*, p. 35. — Spitta, *Das Johannes evangelium*, Göttingen, 1910, p. 165.

suis venu » dit-il (*12, 27.*) Son moment est déterminé par le plan de Dieu sans que rien puisse hâter ou retarder sa venue. Elle arrive avec la même fatalité inéluctable que l'heure de l'accouchement pour la femme enceinte (*16, 21.*) Le fait que l'heure du Christ dépend uniquement du plan de Dieu, et nullement des circonstances ou de l'hostilité des hommes, se manifeste par exemple en ce que, par deux fois, la fureur des Juifs étant arrivée à son paroxysme, on tente d'arrêter Jésus, mais sans y parvenir parce que son heure n'était pas encore venue (*7, 30; 8, 20*).

Un passage de l'évangile paraît, au premier abord, contredire notre interprétation de l'heure du Christ. Il s'agit de la réponse de Jésus à la demande de sa mère qui sollicite son intervention quand le vin vient à manquer au cours du repas de noces de Cana : « Mon heure, dit Jésus, n'est pas encore venue » (*2, 4.*) Il semble bien qu'ici l'heure de Jésus, ce soit le moment favorable pour une manifestation de sa gloire, c'est-à-dire pour l'accomplissement d'un miracle. Mais s'il en était ainsi, comment Jésus pourrait-il dire que son heure n'est pas encore venue alors qu'il va accomplir l'acte qu'on attend de lui ? On dit souvent que le refus de Jésus est destiné à sauvegarder le caractère libre et spontané de son activité et à empêcher que ses actes paraissent lui être dictés du dehors. Cette explication est décidément insuffisante, puisque le refus de Jésus ne l'empêche pas d'agir d'après la suggestion de sa mère. La parole de Jésus ne peut-elle être interprétée comme un avertissement destiné à faire comprendre aux spectateurs du miracle, aussi bien qu'aux lecteurs de l'évangile, que le fait qui va être rapporté n'est pas le point culminant de l'œuvre de Jésus, et que son heure est toute autre chose que celle où il manifeste un pouvoir surnaturel ?

Cette notion de l'heure est essentiellement différente de la notion du temps que nous avons trouvée au *chapitre 7*. Là il s'agit de l'instant favorable pour une manifestation publique de Jésus : ce moment n'est pas encore venu, à cause de l'hostilité

du monde. — L'heure de Jésus au contraire, si elle n'était immuablement fixée par le plan de Dieu, ne pourrait être que hâtée et non retardée par l'hostilité des hommes (1).

Nous avons donc, au *chapitre 7*, une notion qui, non seulement n'est pas identique à la notion johannique de l'heure du Christ, mais qui encore, à bien prendre les choses, n'est pas conciliable avec elle. Elle suppose une toute autre conception de l'œuvre du Christ, l'idée que Jésus est venu, non pour mourir à l'heure fixée par Dieu, mais pour agir, s'il le peut pour gagner le peuple malgré les hostilités et les oppositions qu'il rencontre, et qu'il cherche pour cela à saisir les occasions favorables qui peuvent se présenter.

La notion du καιρὸς, c'est-à-dire du moment favorable à l'activité de Jésus ne peut donc être attribuée à l'évangéliste. Il faut en chercher l'origine dans une source et penser que nous sommes en présence d'un des éléments constitutifs de la tradition utilisée ici par le quatrième évangéliste[2].

Il faut cependant attribuer à l'évangéliste le *verset 7* où se trouve l'idée spécifiquement johannique de la haine du monde contre Jésus, à cause du témoignage qu'il rend contre ses œuvres mauvaises.

Ce que nous retenons de ces neuf premiers versets du *chapitre 7* comme éléments constitutifs de la tradition utilisée par l'évangéliste c'est ceci : Au moment où la fête des Tabernacles est proche, les frères — ce qui veut probablement dire les disciples — de Jésus, lui suggèrent de venir à Jérusalem pour s'y livrer à une manifestation publique. Jésus refuse en déclarant que les circonstances ne sont pas favorables[3].

1) La haine du monde pour le Christ est d'ailleurs, aux yeux de l'évangéliste, si absolue dès le début qu'on ne voit pas comment elle pourrait s'accroître pour amener l'heure du Christ.

2) Le fait que la notion du καιρὸς ne joue pas un rôle accessoire mais que c'est une notion essentielle qui sert de pivot à tout le morceau, empêche absolument de l'attribuer à quelque rédacteur.

3) Wellhausen (*ouv. cité*, p. 35) estime qu'une tradition ancienne affleure ici comme un bloc erratique.

Il faut encore réserver notre jugement sur la question de savoir si le refus de Jésus porte sur la manifestation publique qu'on lui demande de faire à Jérusalem, ou sur l'idée même de se rendre dans la ville sainte.

*
* *

Après que les frères de Jésus sont partis pour la fête, Jésus lui-même se met en route mais en cachette οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ (*v. 10*). Le texte suppose un revirement, au moins apparent, dans les intentions de Jésus. Comment l'expliquer? On en rapproche souvent l'histoire du miracle de Cana où Jésus repousse rudement l'intervention de sa mère pour cependant faire, aussitôt après, ce qu'elle lui a demandé et on explique l'attitude prêtée à Jésus, dans ces deux épisodes, par le souci de montrer que ses actes et ses démarches ne dépendent pas des suggestions qui lui sont faites. Si cette explication était admise, il faudrait statuer une assez forte intervention du rédacteur et supposer que dans la source, Jésus répondait à l'invitation qui lui était adressée non par un refus d'aller à Jérusalem, mais par un refus de s'y livrer à une manifestation publique.

L'interprétation que l'on donne de ce passage est, en quelque mesure, solidaire de celle qu'on adopte pour le sens du mot ἀδελφοί. S'il s'agit réellement des frères de Jésus animés de sentiments d'hostilité contre lui, on pourrait à la rigueur comprendre qu'il use de réserve à leur égard pour éviter les embûches qu'ils pourraient lui tendre ou les difficultés qu'ils pourraient lui susciter, qu'il s'arrange pour dissimuler ses projets et leur laisser croire qu'il n'ira pas à Jérusalem. Si au contraire, les ἀδελφοί ce sont ses partisans, Jésus n'a aucune raison de ne pas se confier à eux et le récit actuel doit son origine à ce qu'un rédacteur, sous l'influence de la tradition synoptique, aura cru les ἀδελφοί animés d'intentions hostiles. — Cette dernière interprétation nous paraît la plus vraisemblable. Elle peut se réclamer de ce fait qu'il y aurait quelque chose d'au moins

singulier, pour ne pas dire de contradictoire, dans le fait que Jésus enseigne publiquement dans le Temple, après avoir pris des précautions pour que ses adversaires ignorent sa venue à Jérusalem.

Le rédacteur semble donc avoir transposé le récit de la source. Il y était question d'une venue de Jésus à Jérusalem pour une activité en quelque sorte privée et non pour une manifestation publique L'évangéliste a dit que Jésus était venu à Jérusalem, non pas ouvertement mais en se cachant (οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ). Il n'est pas malaisé d'apercevoir quelles raisons ont entraîné la modification de la tradition. L'évangéliste voulait rapporter des discussions publiques que Jésus avait eues dans le Temple, mais il avait parlé de mesures prises contre lui par ses ennemis dont l'hostilité allait croissant. Il lui fallait donc, pour concilier au moins en apparence ces données contradictoires, imaginer quelque précaution prise par Jésus pour échapper à ses ennemis. C'est sur les conditions dans lesquelles Jésus est venu à Jérusalem, non pas sur celles dans lesquelles il y a agi, qu'il a dû faire porter les précautions.

***

L'évangéliste raconte (*7, 11-13.*) comment, au moment de la fête, les Juifs [1] se demandent si Jésus y viendra et discutent à son sujet mais sans oser exprimer ouvertement leur avis à cause de la crainte qu'ils ont des autorités. Ce n'est pas là un élément provenant de la source, car aussi bien les discussions des Juifs au sujet de Jésus, que l'opposition déjà déclarée des autorités contre lui, établissent que Jésus a dû déjà être présent à Jérusalem, alors que la source suppose qu'il y vient pour la première fois.

On peut donc, nous semble-t il, dans les 13 premiers versets du *chapitre 7* dégager des additions et des remaniements dus à

1) C'est-à-dire probablement ici les Judéens.

l'évangéliste une tradition d'après laquelle Jésus, poussé par ses partisans à transporter son activité sur un terrain plus vaste et à se rendre pour cela en Judée, n'accepte pas cette suggestion dans le sens qu'entendent ceux de qui elle émane et se rend à Jérusalem pour y poursuivre un travail d'enseignement et de préparation, non pour s'y livrer à une manifestation messianique publique comme plusieurs de ses disciples, sans doute, en attendaient une de lui.

## II

Avant de rechercher si cette tradition se poursuit en quelques endroits des chapitres qui suivent, il convient, remontant le fil de la narration johannique, de nous demander s'il n'y a pas, dans les six premiers chapitres du IVe Évangile, des morceaux auxquels on puisse attribuer la même origine qu'aux éléments primitifs de Jean *7, 1-13*.

Il faut d'abord écarter tout ce qui présente Jésus à Jérusalem puisque la tradition originale du *chapitre 7* parle d'une première venue de Jésus dans la ville sainte. Il faut écarter aussi les récits du chapitre premier dont le caractère secondaire est évident et qui portent, au plus haut point, la marque de l'évangéliste. Nous n'avons donc à nous occuper ici que des récits proprement galiléens, auxquels il faut peut-être joindre le morceau *3, 22-4, 3*, qui se présente comme le récit d'une seconde rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste, mais qui, en réalité, devait être, comme nous avons essayé de le montrer[1], le plus ancien récit parvenu jusqu'à nous des relations de Jésus avec Jean-Baptiste.

Deux des récits galiléens, ceux du miracle de Cana (*2, 1-12*) et de la guérison du fils du Basilikos de Capernaum (*4, 46-54*)

1) Maurice Goguel, *Les sources des récits du quatrième Evangile sur Jean-Baptiste. Revue de théologie et de questions religieuses.* 1911, p. 12-44.

ont une origine commune. Ils se terminent, l'un et l'autre, par des formules qui présentent les miracles rapportés comme le premier et le second accomplis par Jésus. En outre, l'introduction du deuxième de ces morceaux (*4, 46*[a]) contient une allusion explicite au premier.

Entre ces récits galiléens et le récit de *Jean 7*, on peut reconnaître certaines affinités. Au moment des noces de Cana, Jésus apparaît entouré de ses frères et c'est aussi d'eux que vient la suggestion qui sert de point de départ au récit du *chapitre 7*. L'idée de la révélation occupe aussi une certaine place, à la fois dans le récit du miracle de Cana (*2, 11*) et au *chapitre 7* (*v. 4*). Mais, à côté de cela, il faut noter des différences importantes. Au *chapitre 2*, il est question de la révélation de la gloire du Christ et au *chapitre 7* de la révélation du Christ lui-même. Nous avons vu d'ailleurs que dans *7, 4*, l'idée de la révélation du Christ est à mettre au compte de l'évangéliste. En outre au *chapitre 2*, comme d'ailleurs au *chapitre 4*, il est question de σημεία, tandis qu'au *chapitre 7*, les frères de Jésus l'engagent à montrer aux Judéens les œuvres (ἔργα) qu'il accomplit.

Mais ce n'est pas tout. L'hypothèse d'après laquelle le récit de *Jean 7* serait la suite des récits galiléens des *chapitres 2* et *4* se heurte à une grosse difficulté, c'est que le fil de la narration galiléenne est, en tous cas, interrompu après le récit de la guérison du fils du Basilikos puisque ce n'est qu'au *chapitre 21* que nous trouvons, introduit par l'éditeur de l'évangile, et transformé par lui, ou peut-être déjà avant lui, le récit de la troisième manifestation galiléenne de Jésus. Ceci suppose, pour le moins, une telle dislocation de la source galiléenne qu'il faudrait des indices singulièrement plus précis que ceux que nous avons relevés pour qu'on puisse lui attribuer avec quelque certitude le récit de *Jean 7*.

Il nous reste à examiner s'il peut y avoir quelque relation entre le récit qui nous occupe et trois autres récits des premiers chapitres qui sont :

1° La rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste (*3, 22-4, 3*);

2° Jésus, dans sa πατρίς refuse un miracle qui lui est demandé (*4, 43-45. 48*);

4° Multiplication des pains (*6, 1-71*).

Les deux premiers de ces récits sont trop fragmentaires pour qu'on puisse, à leur sujet, aboutir à une conclusion certaine quant au récit de la multiplication des pains c'est, sous la forme que le IVe Évangile lui donne, la narration d'un échec de Jésus. Or l'épisode du *chapitre 7*, ne peut avoir suivi le récit d'un échec, car Jésus n'est pas invité à chercher en Judée un terrain plus favorable que celui sur lequel il a travaillé jusque là, il est invité à étendre son champ d'activité et cela dans des conditions qui supposent le succès de l'activité qu'il a exercée jusque-là. Il est vrai que sous sa forme primitive — et cela apparaît spécialement dans le IVe Évangile — la multiplication des pains pourrait avoir été l'occasion d'un mouvement d'enthousiasme populaire auquel Jésus se dérobe en se retirant dans un endroit écarté. Mais, ainsi comprise, la multiplication des pains ne pourrait avoir précédé la demande adressée à Jésus. Ce n'est pas au moment où il venait de se dérober à une ovation messianique qu'on aurait pu songer à lui suggérer l'idée d'une manifestation publique à Jérusalem.

Nous ne pouvons donc considérer qu'il y ait un lien nécessaire entre le récit de *Jean 7*, et aucun des récits antérieurs.

## III

Nous avons maintenant à rechercher si le fil que nous avons essayé de dégager dans les treize premiers versets du *chapitre 7* peut être retrouvé en quelqu'endroit de la suite du récit.

Les versets *14-15* du même chapitre, racontent qu'au milieu de la fête, Jésus enseigne dans le Temple et que les Juifs étonnés font cette remarque : πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς ; ceci ne peut être attribué au rédacteur de l'évangile pour qui Jésus,

à plusieurs reprises déjà, a publiquement enseigné et agi à Jérusalem et ne peut donc provoquer une surprise telle que celle qui est ici relatée. Ces versets sont d'ailleurs en contradiction avec les *versets 11 à 13*, attribués par nous à l'évangéliste, et qui supposent à Jésus une telle notoriété que nul ne pourrait être surpris de l'entendre enseigner.

Les *versets 7, 14-15* doivent donc être attribués, non à l'évangéliste, mais à une source. Il n'est pas établi par là que la source d'où ils proviennent soit celle qui a fourni les éléments primitifs des treize premiers versets du chapitre. La surprise des auditeurs de Jésus est mal à sa place à Jérusalem là où Jésus étant un inconnu, ceux qui l'entendent ne peuvent savoir qu'il n'a pas reçu l'enseignement des rabbins. Les versets étudiés rappellent d'ailleurs directement l'impression produite par l'enseignement de Jésus sur les habitants de Nazareth (*Mc. 6, 1-6 et par.*) et comme il est établi que Jean a connu et utilisé la forme primitive de cette péricope[1] est-il téméraire de penser que l'étonnement des auditeurs provient de la tradition synoptique mais a été transposé de Galilée à Jérusalem ?

A la surprise que manifestent ses auditeurs Jésus répond par une déclaration sur l'origine celeste de son enseignement et sur la possibilité de reconnaître cette origine par l'accomplissement de la volonté divine (*16-18*) : on reconnaît dans ce verset les idées propres de l'évangéliste. L'enseignement attribué à Jésus est sans relation avec aucune circonstance concrète ; il faut donc écarter l'idée que quelque chose de ces versets puisse venir de la source dont nous recherchons la trace.

Avec le *verset 19* s'ouvre un développement nouveau. Jésus ne se défend plus, il attaque ses adversaires. Le lien entre les *versets 18* et *19* n'est pas facile à saisir, du moins si on le cherche dans le discours même de Jésus. On ne voit pas en

1) Maurice Goguel, *Le rejet de Jésus à Nazareth*, *Zeitschr. f. neutest. Wissenschr.*, XII (1911), pp. 321-324.

effet comment l'exposé relatif à l'origine de la doctrine de Jésus peut conduire à une attaque contre le judaïsme, à moins que l'on ne se place au point de vue de l'évangéliste pour qui l'apologie de la messianité de Jésus était dirigée contre la polémique du judaïsme.

Quant au développement même qui vise les Juifs (*19-29*) il n'est pas utile de l'analyser en détail et de rechercher si la marche de la pensée n'y est pas troublée par quelqu'élément secondaire ; il suffit d'observer que les raisons qui s'opposent à l'attribution à notre source des *versets 16 à 18* restent valables pour ce développement. Il faut ajouter que la discussion porte sur le fait que Jésus a accompli une guérison un jour de sabbat c'est-à-dire continue la discussion provoquée par la guérison de l'impotent de Béthesda rapportée au *chapitre 5*. Notre source ne connaissant pas de venue de Jésus à Jérusalem avant celle qui est rapportée au *chapitre 7*, tout ce qui suppose sa présence antérieure dans la ville sainte ne saurait lui être attribué.

On peut relever dans toute la seconde partie du chapitre 7 une série d'indices extrêmement précis qui permettent de reconnaître la main de l évangéliste, voire même, en certains passages, celle d'un rédacteur ultérieur et par conséquent interdisent absolument d'attribuer ce fragment à la source qui a fourni la substance des premiers versets du chapitre.

Nous pourrions, à la rigueur, nous borner à relever ces indices qui justifient l'élimination du passage considéré dans notre tentative de reconstitution de la source. Il nous semble cependant qu'il ne sera pas sans intérêt, pour l'étude des procédés de composition mis en œuvre dans le IVe Évangile, de tenter une analyse de la composition de ce morceau.

Son caractère est, au premier abord, assez déconcertant car il abonde en répétitions, en incohérences, voire même en contradictions.

En entendant Jésus quelques Jérusalémites s'étonnent que celui qu'on voulait mettre à mort puisse ainsi parler en public

sans qu'on lui dise rien. Les chefs, se demandent-ils, auraient-ils reconnu en lui le Christ? Ce n'est pas possible, car on sait d'où est Jésus tandis qu'on ignorera d'où viendra le Christ (*25-29*). Jésus répond à cette objection faite à sa messianité que les Juifs ne peuvent savoir quelle est son origine puisqu'il vient d'auprès de son Père qu'ils ne connaissent pas (*28-29*). Là-dessus on cherche à s'emparer de Jésus; personne toutefois ne porte la main sur lui parce que son heure n'est pas encore venue (*30*). Cependant un certain nombre de gens (πολλοὶ) ont cru en Jésus. Le Christ, se demandent-ils, pourra-t-il faire plus de miracles (σημεῖα) que n'en a fait Jésus? Les pharisiens, entendant ces réflexions envoient des agents pour arrêter Jésus (*31-32*). Suit une nouvelle déclaration de Jésus : « Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas ». Les Juifs se demandent s'il veut aller enseigner dans la diaspora et ne parviennent pas à saisir le sens de ses paroles (*33-36*).

Tout ce qui précède depuis le *verset 14* se place au milieu de la fête des Tabernacles, le premier jour où Jésus se montre dans le Temple. A partir du verset 37 nous sommes au dernier jour de la fête, Jésus invite ceux qui ont soif à venir auprès de lui et à boire, promettant que des fleuves d'eau vive jailliront de leur sein (*37-38*). L'évangéliste remarque que ceci se rapporte à l'Esprit, « lequel n'existait pas encore parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (*39*). En entendant cet appel de Jésus les uns déclarent qu'il est le prophète[1], d'autres qu'il est le Christ. D'autres répondent que le Christ ne viendra pas de Galilée mais de Bethléem, la ville de David (*40-42*). Là-dessus le peuple se divise. Quelques-uns veulent arrêter Jésus mais personne ne porte la main sur lui (*43-44*).

1) Le prophète pourrait être le précurseur du Messie (cf. la croyance au retour d'Élie); toutefois comme la remarque de *41b-42* ne répond pas à l'hypothèse de Jésus-prophète précurseur, il vaut peut-être mieux penser qu'originairement prophète était ici synonyme de Messie et que le *v. 41a* a été ajouté par quelque copiste ou rédacteur qui, n'apercevant pas le vrai sens du terme de prophète, aurait été surpris de ne pas trouver mentionnée ici l'hypothèse de la messianité de Jésus.

Les versets suivants racontent que les envoyés des pharisiens, à leur retour, expliquent qu'ils n'ont pas arrêté Jésus parce que jamais homme n'a parlé comme lui (*45-46*). Furieux de ce que leurs envoyés se soient ainsi laissés impressionner, les pharisiens tiennent conseil. L'un deux, Nicodème, observe que la Loi n'autorise pas à condamner un homme sans l'avoir entendu. On lui répond qu'un prophète ne saurait être suscité en Galilée (*47-52*).

Il est, au premier coup d'œil, évident que la dernière partie du chapitre depuis le *verset 45* n'est pas à sa place. On ne peut admettre que les agents envoyés par les pharisiens au milieu de la fête (*32*) ne soient revenus, sans s'être acquittés de leur mission que plusieurs jours plus tard, le dernier jour de la fête (*37*). Originairement les morceaux *7*, *32* et *7*, *45-52* étaient reliés entre eux. Il faut même rattacher au développement ainsi constitué, le *v. 31* où il est dit que les gens se demandent si le Christ pourra faire de plus grands miracles que ceux accomplis par Jésus, reflexion qui motive l'ordre que les pharisiens donnent d'arrêter Jésus.

On relève divers indices favorables à l'attribution à l'évangéliste de ce morceau *7*, *31-32*. *45-52* : par exemple, l'idée que les autorités ce sont les pharisiens et les grands-prêtres et la mention de Nicodème. Le *verset 30* ne peut être relié aux versets *31-32*, la tentative d'arrestation de Jésus qui y est rapportée faisant manifestement double emploi avec celle du *v. 32*.

On pourrait songer à relier le *v. 31* , qui fait allusion à des miracles, aux *versets 22-24*, où il est question de la guérison de l'impotent de Béthesda accomplie au jour du Sabbat. Le fait qu'au *verset 21* il est question d'une œuvre (ἔργον) et au *verset 31* de signes (σημεῖα) n'est pas contre cette combinaison une objection décisive car, à bien examiner les textes, il n'est pas possible de retenir la théorie de Wendt[1] d'après laquelle l'emploi de σημεῖον et ἔργον pourrait servir de critère pour la distinction

1) H. H. Wendt, *Das Johannesevangelium*, Gœttingen, 1900.

des sources dans le IVe Évangile. Ces deux termes ne correspondent pas à deux conceptions différentes des miracles mais à deux angles sous lesquels ils peuvent être envisagés : Du point de vue de Jésus, si on peut ainsi s'exprimer, le miracle est un ἔργον, c'est-à-dire une œuvre que Dieu lui a donné à la fois le pouvoir et la mission d'accomplir; du point de vue des hommes le miracle est un σημεῖον, c'est-à-dire un signe auquel on peut reconnaître que Jésus dispose d'un pouvoir extraordinaire. Le σημεῖον est l'acte par lequel Jésus révèle quelque chose de sa δόξα.

Peut-être faut-il relier au développement *22-24. 31* le morceau *33-36* où Jésus annonce son départ, ce que les Juifs entendent comme se rapportant à un voyage qu'il veut faire dans la Diaspora. Ce n'est pas qu'un lien logique nécessaire rattache ces quelques versets à ce qui précède. Mais il y a toujours lieu de supposer un développement organique là où il n'est pas démontré qu'il y ait contradiction ou incohérence. De plus, le *verset 45* ne peut avoir, à l'origine, suivi immédiatement le *verset 39*. Il suppose, en effet, que les envoyés, avant de revenir auprès des pharisiens, ont dû entendre parler Jésus. La suite du *verset 32* ne peut être cherchée aux *versets 37 et suivants* puique la scène se place un autre jour, elle ne peut donc être trouvée qu'aux *versets 33 à 36*.

Si on admet ainsi que le développement qui va du *verset 16* au *verset 24* se continue, d'abord aux *versets 31 à 36* puis aux *versets 45 à 52*, il reste à expliquer l'origine des morceaux *25 à 30* et *37 à 44* Ces deux morceaux ne forment pas un groupe homogène, ils se contredisent, en effet, sur un point important. Au *verset 27* on objecte à l'idée de la messianité de Jésus que l'on connaît son origine tandis que, quand paraîtra le Messie, nul ne saura d'où il vient. Au *verset 42*, au contraire, on affirme que Jésus vient de Galilée tandis que le Christ viendra de Bethléem, la ville de David. Il y a une certaine correspondance entre cette dernière idée et la réponse faite à Nicodème. « Un prophète ne peut être suscité en Galilée » (*v. 52.*)

L'allusion à la mort de Jésus qu'implique la promesse de l'Esprit (*37 ss.*) correspond, dans une certaine mesure, à celle que l'on trouve dans les *versets 33 à 36*. Le morceau *37-44* semble donc être une reprise du développement primitif de l'évangéliste. Cette addition pourrait être l'œuvre de l'évangéliste lui-même, car il y a d'autres cas où on le voit reprendre et surcharger son œuvre originale. L'exemple fourni par les discours des adieux est, à cet égard, le plus caractéristique que l'on puisse citer[1].

Quant aux *versets 25 à 30*, on peut les comprendre comme une addition due à un rédacteur qui aura voulu relier les mesures prises contre Jésus à celles qui avaient été mentionnées au *chapitre 5* et auxquelles il avait encore été fait allusion au début du *chapitre 7*.

## IV

Avec *8, 12*[2] commence un développement, ou plus exactement une série de développements, d'un caractère passablement abstrait, dans lesquels on reconnaît aisément l'œuvre de l'évangéliste. On y trouve, en effet, les idées et les procédés d'exposition et de discussion qui caractérisent sa manière.

Il y d'abord une déclaration sur Jésus lumière du monde (*8, 12*) qui provoque l'objection des pharisiens : c'est toi qui te rends témoignage à toi-même, ton témoignage est donc sans valeur (*13*). Dans sa réplique Jésus invoque le témoignage du Père qui s'ajoute au sien (*14-18*). Les Juifs ne comprennent pas et Jésus prend, en quelque sorte, acte de leur incapacité à saisir sa pensée (*19*).

« Jésus dit ces paroles, ajoute le *verset 20*, dans le trésor, alors qu'il enseignait dans le Temple. Personne ne l'arrêta parce

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910, p. 65 ss.

2) Rappelons que 7, *53-8, 11*, donne la péricope de la femme adultère.

que son heure n'était pas encore venue. » La deuxième partie du verset doit être mise au compte de l'évangéliste. On hésite, par contre, fortement à attribuer la même origine à la première où il est question du trésor du Temple[1]. Ce détail est à rapprocher d'un certain nombre d'indications topographiques ou archéologiques dont rien n'autorise à suspecter l'exactitude et qui, par leur précision, contrastent singulièrement avec l'ignorance de la situation générale, de la géographie et de l'administration de la Palestine dont l'évangéliste fait preuve d'ordinaire. Ces détails ne présentant, au point de vue théologique ou allégorique, aucun intérêt, ne peuvent être compris que comme des emprunts faits par l'évangéliste à ses sources.

Comme le contenu de *8, 20*[a] ne peut avoir été isolé, nous pourrions le rattacher hypothétiquement à la source dont notre évangéliste s'est servi dans *7, 1-14*.

Une remarque comme celle de *8, 20*[a] n'est à sa place qu'au commencement ou à la fin d'un développement. Dans *6, 59* c'est tout à la fin du discours sur le pain de vie que l'évangéliste note que Jésus le prononce dans la synagogue de Capernaum.

Il est, pour le moins, surprenant que l'enseignement de Jésus reprenne au *verset 21* avec une formule d'introduction (Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς) qui n'indique pas qu'au point de vue du lieu, du moment ou des interlocuteurs, il y ait quelque différence entre ce qui précède et ce qui suit le *v. 20*. Le développement des *versets 21 et suivants* pourrait bien avoir été ajouté après coup. Toutefois, le caractère quelque peu amorphe des développements qui appartiennent en propre à l'évangéliste ne permet pas de se prononcer formellement. Ce qu'a d'un peu étrange l'insertion du *v. 20* pourrait simplement provenir de ce qu'un fragment isolé de la source est conservé ici.

Le développement part d'une thèse qui avait été posée dans un morceau (*7, 33-34*) qui paraît appartenir en propre à

1) Nom donné vraisemblablement par extension à la partie du sanctuaire dans laquelle se trouvaient les chambres du trésor, lesquelles n'étaient pas naturellement ouvertes au public.

l'évangéliste : « Je m'en vais, vous me chercherez et vous mourrez dans vos péchés parce que là où je suis, vous ne pouvez venir » (*21*)[1]. Les Juifs se demandent si Jésus n'aurait pas l'intention de se tuer (*22*) et la réplique de Jésus sur l'orgueil des Juifs et leur incapacité à croire en lui introduit à nouveau une discussion christologique (*23-29*). L'évangéliste remarque à la fin : « Comme Jésus parlait ainsi, beaucoup crurent en lui » (*30*). Cette conclusion ne laisse pas que d'être surprenante et assez inattendue après qu'au *verset 25* les Juifs n'ont pas compris que Jésus leur a parlé de son Père et qu'au *verset 28* Jésus a déclaré que ses auditeurs ne comprendront pas quelle est son origine avant de l'avoir élevé, c'est-à-dire mis à mort. Il n'y a donc aucune cohérence entre le développement des *versets 21 à 29* et la conclusion du *verset 30*. Il faut, dès lors, envisager comme possible l'attribution du *verset 30* à la source dont nous relevons par endroits la trace.

Les *versets 31 à 58* donnent un nouveau développement de l'enseignement de Jésus — il est adressé aux Juifs qui avaient cru — cela, sans doute, à cause du *v. 30* car, les tout premiers versets du chapitre mis à part, Jésus ne fait que prendre acte et, dans une certaine mesure, qu'aggraver son conflit avec le judaïsme.

Le début contient une promesse d'affranchissement adressée à ceux qui ont cru, à condition qu'ils persévèrent, mais cette promesse irrite les Juifs qui protestent contre l'idée qu'ils pourraient être esclaves. Il s'engage, à ce propos, une discussion dans laquelle il n'est pas aisé de suivre la progression et l'enchaînement des idées et des affirmations, tour à tour, discutées. Les Juifs se disent d'abord fils d'Abraham, puis fils de Dieu et la discussion qui a d'abord porté sur l'idée que les Juifs sont ou ne sont pas fils d'Abraham, c'est-à-dire libres, roule ensuite sur l'idée qu'ils sont fils non de Dieu mais du diable, menteur

1) *8, 21* ne reproduit pas identiquement *7, 33*, mais on pourrait citer bien d'autres cas, où l'évangéliste reprenant, ou même citant, des paroles déjà données par lui, ne le fait pas sans introduire une variété certainement voulue.

et meurtrier. Par cette affirmation Jésus explique leur opposition contre lui (*33-47*).

La discussion rebondit sur une accusation portée contre Jésus. Il est possédé d'un démon, et c'est un Samaritain. Jésus repousse cette accusation et déclare que si quelqu'un garde sa parole il ne verra pas la mort. Les Juifs tournent cette affirmation en dérision : « Abraham et les prophètes sont morts, disent-ils à Jésus, comment peux-tu promettre à quelqu'un qu'il ne goûtera pas la mort? » Jésus répond qu'il est plus grand qu'Abraham et que le patriarche s'est réjoui de voir son jour (*48-58*).

A la fin de la discussion, les Juifs prennent des pierres pour les jeter à Jésus, mais celui-ci réussit à s'enfuir (*59*). Comme il n'y a ici aucune allusion à l'heure de Jésus qui n'est pas venue, on peut douter que cette conclusion soit à mettre au compte de l'évangéliste. Le geste des adversaires de Jésus pourrait avoir été emprunté à la source.

## V

Le *chapitre 9* qui contient l'histoire de la guérison de l'aveugle-né présente une homogénéité qui nous dispense de rechercher dans ce morceau des traces de remaniement ou d'incohérence. Beaucoup de traits permettent de reconnaître la manière de l'évangéliste, et, par conséquent, de lui attribuer la rédaction de ce chapitre. Relevons seulement l'étrange anachronisme des mesures d'exclusion de la synagogue prises du vivant de Jésus contre les partisans de sa messianité (*v. 22. 34*).

Le lien qui unit l'histoire de l'aveugle-né aux morceaux qui précèdent et qui suivent est extrêmement ténu. C'est une simple juxtaposition sans liaison organique réelle. Il n'y a pas de lien chronologique nécessaire entre les *chapitres 8 et 9* puisque rien ne dit que ce soit au moment où il vient de

s'échapper du Temple, que Jésus rencontre l'aveugle-né. Les discussions que provoque sa guérison ne sont pas reliées à celles du chapitre précédent.

L'allégorie du berger peut difficilement être reliée à l'histoire de l'aveugle-né qu'elle suit pourtant sans l'interposition d'aucune formule de transition ou d'introduction. Elle paraît viser des gens attachés à Jésus, alors qu'au *chapitre 9*, c'est à des adversaires que Jésus s'adresse. Nous avons ici, comme c'est souvent le cas dans le IVe Évangile, une simple juxtaposition de scènes et d'épisodes sans lien nécessaire entre eux.

## VI

Ce que nous avons dit de l'histoire de l'aveugle-né pourrait presque, *mutatis mutandis*, être répété à propos de l'allégorie du berger (*10, 1-18*), avec cette réserve toutefois, qu'au lieu d'un développement librement composé, il y aurait une série de variations sur le thème d'une parole de Jésus ou d'un groupe de paroles conservées par la tradition.

Les indications sur l'impression produite par les paroles de Jésus aussi bien au *verset 6* qu'aux *versets 19-21* ont un caractère trop général pour que l'hypothèse d'une source soit nécessaire pour en expliquer la genèse. L'allusion du *v. 21* à la guérison de l'aveugle-né indique d'ailleurs l'intervention du rédacteur.

## VII

Le début du *v. 22* retient tout de suite l'attention. Les scènes qui précèdent, depuis *7, 14*, se sont déroulées à Jérusalem sans qu'un changement de lieu ait jamais été indiqué. Au *chapitre 10, verset 22*, on lit : « C'était la fête de la Dédicace à Jérusalem, c'était en hiver et Jésus circulait dans le Temple, sous le portique de Salomon » (*10, 22-23*). Cette phrase qui ne

continue pas le développement ne peut être attribuée à l'évangéliste[1] mais doit provenir d'une source qui pourrait bien être la suite de celle que nous avons reconnue au *chapitre 7*. La scène rapportée ne laisse pas que de surprendre le lecteur qui reste sous l'impression des enseignements donnés jusqu'ici par le Christ johannique. Les Juifs entourent Jésus en lui disant : « Jusques à quand nous tiendras-tu l'esprit en suspens? si tu es le Christ, dis-le nous ouvertement » (*24*). Comment expliquer cette question après les affirmations messianiques aussi précises que nombreuses, accumulées dans les chapitres qui précèdent.

Une question comme celle qui est mise ici dans la bouche des interlocuteurs de Jésus suppose un enseignement dans lequel la messianité a été insinuée, présentée avec réticences, mais non pas affirmée clairement, comme c'est le cas dans la prédication du Christ johannique. Nous avons donc certainement ici un élément, qui provient d'une source d'après laquelle l'enseignement de Jésus, sur la question messianique, présentait quelque obscurité, comme il était nécessaire, remarquons-le en passant, qu'il en ait présenté, si Jésus voulait éviter d'être entraîné par l'enthousiasme messianiste du peuple, dans un mouvement dont la direction et le contrôle lui auraient fatalement échappé. Nous sommes donc ici en présence d'un élément qui répond beaucoup mieux à la réalité historique que les affirmations messianistes inconditionnées qui remplissent les discours du Christ johannique. Ici encore on discerne sans peine l'affleurement de la source. L'examen de la réponse faite par Jésus à la question qui lui est posée confirme cette conclusion. « Je vous l'ai dit », proclame Jésus, « et vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage mais vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis » (*25-26*). Ce n'est

1) Au point de vue chronologique l'incohérence est aussi frappante. La dernière indication donnée se rapportait à la fête des Tabernacles. Il est ici question sans aucune transition de celle de la Dédicace.

point là une réponse à la question posée mais plutôt la constatation de l'incapacité radicale des auditeurs de Jésus à suivre sa pensée. La réponse est faite, du point de vue de l'évangéliste, à une question qui ne peut être posée que d'un point de vue très différent du sien. Dans cette réponse, nous ne trouvons que des notions caractéristiques de la pensée de l'évangéliste comme l'idée des œuvres accomplies au nom du Père, du témoignage qu'elles rendent et de l'impuissance des Juifs à croire. La suite de la réponse (*27-30*) reprend et développe les idées déjà présentées dans l'allégorie du berger (*10, 7-18*). Elle est donc aussi à mettre au compte de l'évangéliste.

La réponse de Jésus met le peuple en fureur et on apporte des pierres pour le lapider (*31*). On reconnaît ici la main de l'évangéliste. Comment concevoir, en effet, que des gens rendus, par ce qu'ils ont entendu, assez furieux pour vouloir lapider celui qui les a scandalisés, s'interrompent pour engager avec leur adversaire une discussion théologique sur l'emploi du terme « fils de Dieu » et conservent, malgré leur exaspération, assez de sang-froid pour suivre l'argumentation quelque peu subtile présentée dans les *versets 34 et suivants*. En réalité, ce que nous avons ici, c'est l'écho des discussions christologiques que les contemporains de l'évangéliste avaient à soutenir contre leurs adversaires juifs et puisque le morceau *32-38* est ainsi à mettre au compte de l'évangéliste, il n'est pas douteux qu'il faille attribuer la même origine au *verset 31* qui l'introduit et au *verset 39* qui lui sert de conclusion.

## VIII

Les *versets 40-42 du chapitre 10* doivent être regardés de près :

Jésus s'en va de l'autre côté du Jourdain, à l'endroit où Jean avait baptisé au commencement — une localité, non

identifiée de Pérée, du nom de Béthanie (cf. *1, 28*) — et il y demeure. Beaucoup de gens viennent à lui de Jérusalem. Ils croient en lui et déclarent que si Jean-Baptiste n'a pas fait de miracle, du moins, tout ce qu'il a dit de Jésus se trouve être vrai.

L'allusion à l'endroit où Jean-Baptiste avait baptisé d'abord, l'emploi de ἀπῆλθεν πάλιν (pléonasme qui se trouve aussi *4, 3. 46*; *6, 15*) le rôle attribué aux σημεῖα, sont autant d'indices auxquels on reconnaît dans notre texte la main de l'évangéliste.

Il ne faut cependant pas lui attribuer l'ensemble du morceau qui repose sur l'idée que Jésus, pendant son séjour à Jérusalem, a fait des disciples et gagné des partisans qui viennent le trouver dans sa retraite. Cette idée ne peut être attribuée à l'évangéliste pour qui l'enseignement de Jésus à Jérusalem aboutit à un échec et pour qui, lorsque de rares auditeurs semblent avoir quelque velléité d'accueillir sa prédication, Jésus ne manque pas de parler en des termes qui doivent fatalement les repousser. C'est, par exemple, « à des Juifs qui avaient cru en lui » (*8, 31*) que Jésus adresse des paroles telles qu'à la fin de l'entretien ils prennent des pierres pour le lapider (*8, 59*). De même la question posée à Jésus sur le véritable caractère de son enseignement (*10, 24*) paraît inspirée par un désir sincère d'informations qui ne dénote aucun parti pris hostile. La conclusion de l'épisode est pourtant qu'on veut, encore une fois, lapider Jésus (*10, 31*).

Éclairé par le fait que Jésus a des partisans à Jérusalem avec lesquels il reste en contact pendant sa retraite, le séjour en Pérée prend un caractère très particulier. Jésus ne renonce pas à son action en Judée, mais, devant l'hostilité qu'il rencontre, se tient momentanément à l'écart, prêt à reprendre son action dès que les circonstances seront favorables. C'est vraisemblablement pour préparer cette reprise qu'il reste en contact avec ses partisans jérusalémites.

L'attitude de Jésus attendant une occasion favorable pour

en profiter est semblable à celle qui lui est attribuée au début du *chapitre 7*, lorsqu'il refuse de se livrer à une tentative publique en Judée parce qu'il n'estime pas les circonstances opportunes. Nous avons déjà noté combien cette idée de circonstances favorables est en contradiction avec l'idée fondamentale de l'évangéliste sur l'opposition absolue à laquelle se heurte l'activité de Jésus

Nous serions donc disposés à retrouver derrière le morceau *10, 40-42* un fragment de notre source sur l'activité jérusalémite de Jésus. Nous réserverons cependant notre jugement sur ce point jusqu'à ce que nous ayons pu examiner le morceau *11, 54-57*, qui relate une retraite à Ephraïm, laquelle est, à certains égards, un doublet de la retraite en Pérée.

## IX

Le récit de la résurrection de Lazare (*11, 1-45*) est si connu qu'il suffit de l'analyser sommairement en signalant seulement quelques particularités susceptibles d'expliquer la composition du morceau. « Il y avait, commence le récit, un malade, Lazare de Béthanie, le village de Marthe et de Marie sa sœur » (*11, 1*). La suite du récit établit que Lazare est le frère de Marthe et de Marie. Ces deux femmes n'ayant pas encore été nommées, il est anormal que Béthanie soit désigné comme leur village. Il ne l'est pas moins qu'il ne soit pas dit que Lazare est leur frère. Le *verset 2* est aussi étrange « Marie était celle qui avait oint le Seigneur d'huile et qui lui avait essuyé les pieds avec ses cheveux. C'était son frère Lazare qui était malade ». Cette allusion à un récit qui n'a pas encore été donné est tout à fait surprenante. L'histoire de l'onction est supposée connue des lecteurs, mais ceux-ci ne peuvent l'avoir lue que s'ils sont arrivés au bout de l'évangile. Il faut que le récit de la résurrection de Lazare ait eu une existence indépendante pour que l'évangile ait pu ainsi y faire allusion. Son insertion dans le

récit johannique a pu entraîner une modification de son début qui explique le caractère étrange du *verset 1*.

Les sœurs du malade envoient avertir Jésus qui, d'abord, reste deux jours à l'endroit — indéterminé dans le récit — où il se trouvait (*3-6*), puis se dispose à retourner en Judée. Les disciples lui rappellent alors les tentatives de lapidation des Juifs (*7-8*)[1]. Les versets *9-10* contiennent une déclaration sur la nécessité de travailler pendant qu'il fait jour, puis aux *versets 11 à 15*, Jésus annonce à ses disciples que Lazare dort, mais qu'il va le réveiller et, comme ils ne comprennent pas qu'il a parlé par image, il déclare peu après que Lazare est mort et qu'il se rend auprès de lui. Thomas s'écrie alors « Allons-y aussi pour mourir avec lui » (*16*). Il semble y avoir ici un doublet : les annonces du départ pour la Judée aux *versets 7 et 15* font double emploi. L'allusion au danger auquel Jésus s'expose est également double (*verset 8 et 16*)[2]. La majeure partie du morceau considéré a dû être ajoutée après coup et peut-être pas en une seule fois. La mention du départ de Jésus de son lieu de retraite (*verset 7*) aurait été originairement suivie du *verset 17* où il est dit que Jésus, à son arrivée à Béthanie, trouve Lazare depuis quatre jours déjà au sépulcre. L'évangéliste remarque qu'à cause de la proximité de Jérusalem, beaucoup de Juifs, c'est-à-dire beaucoup de Jérusalémites sont venus à Béthanie auprès de Marthe et de Marie (*18-19*). Suit le récit de la rencontre de Marthe et de Jésus et la promesse de la résurrection que Marthe rapporte à la résurrection à la fin des temps pour amener la déclaration de Jésus. « Je suis la résurrection et la vie » qui constitue évidemment

1) Cette allusion à *8, 59* et à *10, 31* n'est peut-être pas un élément primitif du récit.

2) Cette allusion est un élément rédactionnel secondaire dû à l'influence des *chapitres 8 à 10*. A la fin du chapitre les mesures prises contre Jésus sont motivées par l'impression produite par la résurrection de Lazare, sans aucune allusion à des circonstances qui auraient déjà obligé Jésus à quitter Jérusalem.

le centre même et la raison d'être de l'épisode (*20-26*) ; puis vient la confession de foi de Marthe : « Je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu venu dans le monde » (*v. 17*). Marthe va alors appeler sa sœur et c'est, en présence des Juifs qui ont suivi, la scène de la résurrection avec la remarque presque brutale de Marthe : « Seigneur, il sent déjà » et la prière de Jésus qui, primitivement, devait se trouver à la fin du récit puisque ce n'est pas une requête adressée à Dieu mais une action de grâce qui prend, en quelque sorte, acte de la résurection accomplie (*28-44*).

Plusieurs de ceux qui ont assisté à la résurrection de Lazare croient en Jésus (*45*). On reconnaît là l'idée exprimée après chacun des récits de miracles. C'est la conclusion normale de l'épisode. Si l'histoire de la résurrection de Lazare a eu une existence indépendante, c'est par ce verset là qu'elle devait se terminer.

## X

Ce qui suit est, — ou pourrait être, — un élément rédactionnel destiné à renouer le fil de la narration interrompu par l'introduction de l'épisode.

Quelques-uns des spectateurs du miracle rapportent aux pharisiens ce qui s'est passé. Ceux-ci, d'accord avec les prêtres, tiennent conseil. S'ils laissent faire Jésus, ils craignent de le voir réunir beaucoup de partisans et donner ainsi aux Romains un prétexte de détruire la nation juive et la ville sainte. Le grand-prêtre Caïphe appuie cet avis en déclarant prophétiquement qu'un seul doit périr pour tout le peuple, déclaration qui est commentée et développée par l'évangéliste (*46 53*).

Après ce conciliabule de ses adversaires, Jésus n'ose plus circuler ouvertement en Judée, il se rend près du désert, en une ville nommée Ephraïm et il y demeure avec ses disciples (*54*).

Ceci ramène à la situation exacte que l'histoire de la résur-

rection de Lazare était venue interrompre : Jésus se tient éloigné de Jérusalem à cause des menaces de ses adversaires, toutefois il reste à proximité de la ville sainte.

Nous ne pouvons cependant attribuer, sans plus ample examen, l'ensemble du morceau *46-54* au rédacteur qui a introduit l'histoire de Lazare. Une autre hypothèse est, en effet, théoriquement possible et il convient de l'envisager. On pourrait supposer que le *verset 54* (Retraite de Jésus à Ephraïm) faisait partir de la source primitive et que le rédacteur a introduit la retraite à Béthanie de Pérée parce que l'épisode de Lazare supposait Jésus venant d'un endroit où il se trouvait à l'écart avec ses disciples.

Le problème se pose de la manière suivante :

Étant donné que la retraite à Béthanie (*10, 40-42*) et la retraite à Ephraïm (*11, 54*) forment doublet, quel est celui de ces deux morceaux qui doit être considéré comme l'élément primitif du récit ?

C'est en faveur du premier qu'il y a lieu, croyons-nous, de se prononcer. L'hypothèse du rédacteur insérant son récit à un endroit où il pouvait naturellement trouver place et ajoutant, à la fin, le morceau nécessaire pour reprendre le fil du récit est plus naturelle que l'hypothèse inverse. Et puis le rédacteur aurait-il introduit une retraite de Jésus à Béthanie de Jean-Baptiste pour rendre possible une venue à Béthanie de Lazare? N'aurait-il pas, s'il avait ici librement imaginé, choisi une autre localité ? La mention indirecte de Béthanie de Jean-Baptiste peut, au contraire, par une association d idées toute naturelle, avoir suggéré la pensée de placer ici un épisode localisé dans un autre Béthanie[1]. Enfin *10, 40-42*, supposant que des gens viennent à Jésus et que beaucoup croient en lui, introduit l'idée d'un succès, au moins relatif, de la prédication de Jésus c'est-à-dire une idée tout à fait étrangère à la pensée de l'évangé-

1) Il faut ajouter que si *10, 40-42* est l'élément primitif, la sortie de Jésus de sa retraite, dans la forme primitive du récit, le conduirait à Bethanie comme dans le récit actuel.

liste. C'est là une raison sérieuse de penser que ce morceau est emprunté à la tradition et non librement composé par l'évangéliste.

Il y a une autre considération qui conduit à voir dans *11, 54* un élément rédactionnel. C'est que ce morceau se trouve dans un contexte où l'intervention du rédacteur paraît avoir été active. On la trouve au *verset 46* dans l'idée que les témoins du miracle viennent informer les Juifs, puis, sinon dans la prophétie du grand-prêtre lui-même, du moins dans le commentaire qui l'accompagne, enfin dans l'intention arrêtée de faire mourir Jésus, intention attribuée aux autorités juives et qui ne peut être historique puisque, si les choses avaient eu le degré de précision que leur prête le récit johannique, Jésus n'aurait même pas pu entrer à Jérusalem sans y être immédiatement arrêté.

Pour ces diverses raisons nous croyons devoir reconnaître la priorité au récit de la retraite en Pérée. L'ensemble du morceau *11, 46-54* n'est pas pour cela, à mettre tout entier au compte de celui qui a introduit l'épisode de la résurrection de Lazare dans l'évangile. Le fond premier de l'histoire de la réunion des autorités juives paraît avoir une autre origine. Réduit à ses éléments essentiels, ce morceau exprime l'idée d'un conciliabule au cours duquel les autorités constatant le danger d'une intervention romaine décident qu'il faut en finir avec Jésus. Les termes employés n'impliquent pas qu'une mesure quelconque ait été prise dès ce moment là. Le fait que Jésus a pu entrer à Jérusalem sans se cacher prouve bien que l'arrestation de Jésus n'était pas encore décidée. L'évangéliste au contraire, suppose que, dès ce moment là, les pharisiens avaient arrêté que quiconque connaîtrait la retraite de Jésus serait tenu de la révéler (*11, 57*). Il en faut conclure que le récit du conciliabule des autorités juives qui contredit sa manière de se représenter la situation à la veille du retour de Jésus à Jérusalem, a dû être emprunté par lui à une source, qui pourrait bien être celle dont nous avons déjà reconnu la présence derrière le récit de Jean.

## XI

A la veille de la fête de Pâques, les gens se demandent si Jésus viendra à la fête. Les autorités ont pris à son égard une attitude résolûment hostile (*11, 55-57*). Le morceau ne peut pas être homogène car si les mesures rapportées avaient effectivement été prises, la question de la venue de Jésus à la fête n'aurait pu être posée : il lui aurait été impossible de se montrer en public. Le *verset 57* qui parle des mesures prises par les autorités doit être mis au compte de l'évangéliste. Par contre, les *versets 55-56* répondent exactement à la situation supposée par la source et peuvent lui être attribués.

On sent, à la fin du *chapitre 11*, qu'on est à la veille d'une crise. Celle-ci se produit, en effet, lorsque Jésus, revenu à Béthanie, entre à Jérusalem. Notre intention n'est pas d'examiner ici la suite du récit johannique, non seulement parce que nous avons déjà eu l'occasion de faire ce travail[1], mais encore parce que le récit de la Passion constitue, dans la tradition évangélique, un morceau bien à part qui a sa physionomie propre et qui paraît avoir eu son histoire particulière, sans doute parce qu'il a commencé à être fixé bien avant les autres éléments de la tradition. Nous essayerons seulement de voir comment ce récit est relié à la partie de l'histoire évangélique que nous venons d'envisager.

## XII

Mais avant d'aborder cette dernière partie de notre étude, il nous faut examiner une question fort importante. Derrière la partie du récit johannique qui va de la venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles à la veille de la Passion, nous avons cru reconnaître, en quelques endroits, une source d'après laquelle Jésus, poussé à se livrer à une manifestation

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910.

publique à Jérusalem, s'y refuse, mais vient dans la ville sainte et, par son enseignement, réussit à conquérir assez de disciples pour que cela provoque contre lui l'hostilité des autorités juives. Il se retire alors à quelque distance de Jérusalem, tout en restant en contact avec ses partisans. Au moment de la fête de Pâques, il estime le moment venu pour une tentative suprême et revient à Jérusalem.

Il est superflu de souligner combien l'esprit de cette source qui transparaît derrière le récit johannique, est différent de l'esprit de ce récit lui-même. Elle suppose certains succès remportés par Jésus, d'abord en Galilée, puis en Judée. Pour le quatrième évangéliste, au contraire, du premier jour au dernier, l'œuvre de Jésus ne rencontre et ne peut rencontrer aucun succès. L'opposition des ténèbres contre la lumière est foncière et absolue; ce ne sont ni des succès remportés par Jésus, ni des échecs subis par lui qui déclanchent le drame de la Passion. Il est le dénouement qui se produit nécessairement lorsque l'heure est venue.

Ces différences importantes qu'il y a entre la source et le récit johannique, suffiraient, même sans les raisons que nous avons tirées du détail de l'analyse, pour établir l'indépendance de cette source et pour montrer que nous ne l'avons pas dégagée par une découpure arbitraire du récit johannique.

Pour essayer de porter un jugement sur la valeur historique de la source, nous devons comparer l'histoire qu'elle présente du ministère de Jésus, au tableau qui se dégage de la tradition synoptique. Le contraste est frappant. Il porte sur deux points principaux :

1e Dans notre source, la venue de Jésus à Jérusalem se place quelque six mois, dans les synoptiques une semaine seulement, avant la Passion. L'activité de Jésus à Jérusalem d'après la source, aurait été de deux mois environ, prolongée par l'action exercée lors de son séjour à proximité de la capitale, tandis que, d'après les synoptiques, elle a été de quelques jours à peine;

2° La venue de Jésus à Jérusalem est, dans les synoptiques, doublement motivée. D'une part, il semble que ce soit l'échec définitif de la prédication galiléenne qui ait amené Jésus à se diriger vers Jérusalem ; de l'autre c'est à un pragmatisme d'ordre dogmatique que Jésus obéit en venant en Judée. Il vient à Jérusalem non pour y poursuivre son œuvre et tâcher d'y triompher, mais pour y mourir « Nous montons à Jérusalem, dit Jésus, le Fils de l'Homme va être livré aux grands-prêtres et aux scribes... » (*Mc. 10, 33*). Dans la source, au contraire, ce sont les succès remportés par Jésus en Galilée qui suggèrent à ses disciples l'idée de le pousser à jouer à Jérusalem une partie qui, à vrai dire, s'imposait, car ni le succès ni l'échec ne pouvaient être définitifs tant que Jésus s'était confiné en Galilée. Il lui fallait de toute nécessité confirmer un succès à Jérusalem ou bien y appeler d'un échec.

Les deux traditions présentent donc de la marche des événements deux conceptions différentes, absolument irréductibles l'une à l'autre. Entre elles il faut choisir. Nous n'hésitons pas, quant à nous, à donner la préférence à la tradition johannique à cause des contradictions et des incohérences que présente la tradition synoptique et de l'impossibilité où l'on est de se représenter, d'après elle, d une manière organique, le développement du ministère de Jésus.

Nous ne voulons pas présenter ici une critique détaillée de la tradition synoptique ; ce travail a été assez souvent fait pour que nous puissions nous borner à rappeler quelques points essentiels. Au reste, l'incapacité radicale et avouée de la critique à construire une Vie de Jésus sur autre chose que des postulats ou des conjectures est, à elle seule, une démonstration péremptoire du peu de crédit que mérite la tradition synoptique.

Dans l'état actuel des trois premiers évangiles, on ne voit pas de relation organique entre le ministère galiléen de Jésus et son ministère jérusalémite. Si telle ou telle indication isolée suggère que Jésus a pu quitter la Galilée à cause de l'hostilité

qui lui était témoignée soit par Hérode soit par les représentants des autorités juives, ces indications n'ont pas été utilisées par les évangélistes qui attribuent la venue de Jésus à Jérusalem à l'intention de réaliser le plan divin en mourant dans la ville sainte. Les évangiles synoptiques remanient ainsi l'histoire sous l'influence de prémisses dogmatiques.

Une autre raison, non moins importante, de ne pas se confier aveuglément en leur récit est le défaut de cohérence qu'il y a chez eux entre le ministère jérusalémite et la Passion. A regarder les choses de près, on voit que ces deux morceaux de l'histoire évangélique sont simplement juxtaposés sans qu'il y ait entre eux de construction organique. Ni l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, ni son intervention dans le Temple ne motivent de poursuites contre lui, ou ne sont seulement mentionnées dans l'histoire de son procès. Par contre une parole de Jésus sur la destruction du Temple y joue un rôle important et cette parole n'est pas rapportée dans l'histoire du ministère jérusalémite. Ainsi se trouve confirmée l'observation faite plus haut que les évangélistes synoptiques, s'ils ont — ce qui nous paraît incontestable — des renseignements dont une partie, au moins, est de première main et de grande valeur pour l'histoire de Jésus, ne disposent pas, pour insérer ces renseignements, d'un cadre historique solide. Sur certains postulats théologiques, ils élaborent une construction systématique dans laquelle ils font entrer les éléments narratifs dont ils disposent, en sorte qu'on ne peut faire fond sur le tableau d'ensemble qu'ils tracent.

La tradition synoptique n'est donc pas un bloc homogène qui puisse être opposé à la source reconnue derrière le récit johannique et, par comparaison avec laquelle on puisse juger, c'est-à-dire rejeter cette source.

Mais il ne nous suffit pas de constater qu'il n'y a pas dans les évangiles synoptiques les motifs suffisants pour déclarer non fondée la tradition que nous avons discernée derrière le récit johannique. Il est possible d'aller plus loin et de dire

que la tradition synoptique elle-même, soigneusement interrogée, fournit certaines indications qui prouvent que Jésus a dû venir à Jérusalem plus de quelques jours avant le début de la Passion, ce qui confirmerait, sur le point le plus essentiel, le témoignage de notre tradition.

Rappelons d'abord cette parole qui, dans l'évangile de Matthieu, couronne toute l'activité publique de Jésus à Jérusalem : « Jérusalem, Jérusalem... combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes et vous ne l'avez pas voulu ! » (*Mt. 23, 37*)[1]. On ne peut la comprendre si on n'admet pas que Jésus a fait plusieurs tentatives à Jérusalem. Ce serait faire violence au sens naturel de ce passage que de penser, comme quelques-uns l'ont fait, que les enfants de Jérusalem ce sont ici les Juifs en général.

Il y a d'ailleurs, dans le récit de l'activité galiléenne de Jésus, des paroles qui sont certainement, sinon jérusalémites, du moins judéennes, telle la parole *Mt. 5, 23.* « Si tu apportes ton offrande à l'autel... » et l'épisode des Galiléens massacrés par Pilate et de l'écroulement de la tour de Siloé (*Lc. 13, 1-5*). Sans doute, les cas où le caractère judéen des morceaux est nettement reconnaissable sont relativement rares; ceux qu'on peut relever, suffisent cependant pour qu'il soit possible d'affirmer que l'activité judéenne et jérusalémite de Jésus a dû être plus importante — donc plus prolongée — que ne l'indiquent les synoptiques.

Le récit de la Passion lui-même confirme cette conclusion. Si Jésus avait été un Galiléen, la veille encore inconnu dans la capitale, concevrait-on qu'en cinq jours, au maximum, son action ait pu être assez profonde pour inquiéter les autorités juives et que celles-ci aient pu, non seulement se rendre compte du péril, mais encore arrêter un plan d'action, peut-être le faire approuver par les autorités romaines et le mettre

1) Luc donne cette même parole dans un autre contexte (*Lc. 13, 34.*).

à exécution; et cela à la veille d'une grande fête, c'est-à-dire, à un moment où une bonne partie des préoccupations et du temps des prêtres devait être prise par les préparatifs de la fête.

L'histoire de l'entrée à Jérusalem, la préparation du repas pascal supposent que Jésus avait à Jérusalem des partisans, un au moins qui met à sa disposition sa maison pour qu'il puisse y célébrer la cène. Et même si on estimait que le caractère secondaire du récit de la préparation de la cène (*Mc. 14, 12-16, et par.*)[1] ne permet pas de retenir l'idée que c'est dans une maison mise à sa disposition que Jésus a pris son dernier repas, il resterait que, dès le lendemain de la Passion, les premiers fidèles se réunissent dans une chambre haute et constituent un groupe trop nombreux pour n'avoir été formé que de ceux qui étaient venus avec Jésus de Galilée à Jérusalem.

Tout cela ne prouve pas directement l'historicité de notre source mais établit, du moins, que la manière dont elle représente la venue de Jésus à Jérusalem répond à la marche des événements mieux que la tradition synoptique. Il y a donc lieu d'en tenir le plus grand compte dans la manière dont on se représente le développement de l'histoire évangélique. Peut-être est-elle de nature à résoudre l'antinomie qui, depuis longtemps, domine le problème de la vie de Jésus : cadre synoptique ou cadre johannique, antinomie caractérisée par ce fait que chacun de ses termes, considéré en lui-même, apparaît comme peu solide si bien qu'on est porté à donner raison à chacun d'eux en ce qu'il contredit l'autre mais tort à l'un et à l'autre en ce qu'ils apparaissent, l'un aussi bien que l'autre, comme tout à fait artificiels.

## XIII

Nous ne pouvons songer à envisager ici tous les problèmes de a vie de Jésus sur lesquels influerait le facteur nouveau que nous avons essayé de dégager. Il en est cependant un que nous

1) Sur le caractère de ce récit voir Maurice Goguel, *L'Évangile de Marc*, Paris, 1909 (*Bibl. de l'Ec. des H.-Et. Sc. rel.*, t. XXII), p. 257 s.

examinerons, à la fois à titre d'exemple, et parce qu'il est en relation directe avec l'arrivée de Jésus à Jérusalem. Nous voulons parler de son entrée solennelle dans la ville sainte et de la purification du Temple qui en a été le couronnement.

On sait comment se pose le problème[1]. D'après les synoptiques, c'est à la fin de son ministère, à la veille de la Passion, que Jésus, arrivant pour la première fois à Jérusalem, entre dans la ville d'une manière qui, sous une forme plus ou moins enveloppée, constitue une manifestation messianique. Arrivé dans le Temple, il en chasse les vendeurs, puis, à la question qui lui est posée : « Par quelle autorité agis-tu ainsi? » il répond en posant à ses interlocuteurs une question embarrassante sur l'origine du baptême de Jean-Baptiste. (*Mc. 11, 27-33 et par.*)

D'après le IVe Évangile, la première fois que Jésus vient à Jérusalem, au début de son ministère, il chasse les vendeurs du Temple. On lui demande qui l'a autorisé à agir ainsi et il répond par une déclaration sur la destruction et la reconstruction du Temple en trois jours. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cet entretien l'équivalent de la discussion synoptique sur l'autorité.

Il n'est pas possible de combiner les deux traditions par l'hypothèse de deux scènes semblables qui se seraient déroulées, l'une au commencement, l'autre à la fin du ministère de Jésus. La répétition du geste de Jésus chassant les vendeurs en ferait quelque chose de purement mécanique, sans portée et sans signification véritables.

La comparaison des deux récits laisse une impression favorable à la tradition synoptique. Le déplacement s'explique très bien de la part du quatrième évangéliste qui aura pensé que Jésus avait dû, dès sa première venue à Jérusalem, être frappé par le scandale des marchands dans le Temple, mais, en déplaçant le récit de la purification, l'évangéliste, sans peut-être s'en rendre compte, a brisé l'unité organique qu'il y avait

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, p. 45.

entre l'entrée à Jérusalem, la purification du Temple et la discussion sur l'autorité. Il en est résulté que, dans le récit johannique, l'entrée de Jésus à Jérusalem reste en l'air. Elle n'y est plus qu'une survivance, qu'un vestige maintenant isolé. Elle n'a aucune conséquence puisque Jésus ne se livre pas à une activité publique à Jérusalem; elle est sans lien organique avec son contexte puisque l'évangéliste supposait des mesures prises contre Jésus telles qu'il lui serait impossible même de paraître en public.

Avec la source que nous avons dégagée le problème se complique. Il ne s'agit plus de choisir entre la tradition synoptique et la tradition johannique mais, celle-ci étant éliminée comme secondaire, par rapport à la première, de déterminer si l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem et son intervention dans le Temple doivent être placées à la première venue de Jésus à Jérusalem (à la fête des Tabernacles) ou à la seconde (à la veille de la Passion)?

A l'appui de la première de ces deux hypothèses, on pourrait faire remarquer que, dans la dernière partie de la narration synoptique, il y a deux morceaux nettement distincts l'un de l'autre, entre lesquels on n'aperçoit aucun lien organique mais qui sont simplement juxtaposés : le récit de l'activité publique et celui de la Passion. Si, à l'origine, ces deux morceaux se rapportaient à deux périodes différentes de l'activité de Jésus à Jérusalem, leur simple juxtaposition s'expliquerait mieux que si l'entrée de Jésus à Jérusalem et ce qui la suit, avait été primitivement en relation organique avec le récit de la Passion.

L'argument n'est, sans doute, pas absolument décisif car l'indépendance du récit de la Passion par rapport à ce qui le précède tient, pour une large part, au moins, à ce que ce récit ne s'est pas constitué au même moment et dans les mêmes conditions que les autres parties de la narration évangélique.

D'un autre côté, si dans la tradition originale le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem et celui de la purification du

Temple s'étaient trouvés en relation avec la Passion, on ne comprendrait pas pourquoi le premier rédacteur de son histoire aurait pris son point de départ dans un conciliabule non motivé des autorités juives[1] et non dans un épisode qui aurait provoqué un conflit entre Jésus et les autorités juives?

On peut conjecturer que les choses ont pu se passer de la manière suivante : Venu une première fois à Jérusalem, Jésus a donné à son entrée dans la ville sainte, un caractère messianique probablement d'une manière qui n'était intelligible qu'aux seuls disciples qui l'avaient accompagné de Galilée; il est entré dans le Temple, en a chassé les vendeurs, puis, pendant un certain temps, a agi, discuté, enseigné, de manière à grouper un certain nombre de partisans mais aussi à provoquer l'opposition des autorités. Leur hostilité devient, à un moment, si dangereuse que Jésus juge plus prudent de s'éloigner pour un temps. Quand il revient à Jérusalem, un peu avant la fête de Pâques, ses ennemis ne sont pas restés inactifs; ils ont pris des mesures efficaces et probablement se sont entendus avec les autorités romaines. Grâce à la trahison de Judas, Jésus est arrêté sans avoir pu reprendre son activité.

Nous ne nous dissimulons pas qu'une difficulté peut être opposée à notre construction, la voici : Comment se fait-il que la provocation à laquelle se serait livré Jésus, en faisant à Jérusalem une entrée messianique et en chassant les vendeurs du Temple, n'ait pas été relevée et qu'elle n'ait eu aucune conséquence, puisqu'il semble bien que ce soit le succès relatif de la prédication de Jésus, et non pas l'intervention publique rapportée par les évangélistes, qui ait provoqué les mesures prises contre Jésus?

La difficulté, remarquons-le, n'est pas moindre si les interventions publiques dont il est question se placent immédiatement avant l'arrestation, puisque pas un mot du récit de la Passion ne s'y rapporte.

1) Non motivé parce que ces motifs réels appartenaient à une période antérieure de la vie de Jésus.

La solution de la difficulté ne doit pas être cherchée dans l'idée d'une relation quelconque entre les événements considérés et l'histoire de la Passion, mais dans l'interprétation des récits eux-mêmes. On peut formuler les choses de la manière suivante : Si l'entrée de Jésus à Jérusalem avait bien eu le caractère que lui donnent les récits actuels, elle n'aurait pas manqué de provoquer une intervention des autorités juives ou romaines et, probablement, des unes et des autres, puisqu'elle ne l'a pas provoquée, c'est qu'elle n'a pas eu le caractère qu'on lui prête. L'entrée à Jérusalem n'a probablement été messianique que pour les quelques initiés qui accompagnaient Jésus. Pour la foule et pour les autorités, elle a passé inaperçue. Quant à l'intervention dans le Temple, elle se réduit peut-être à une altercation entre Jésus et quelques marchands. Dictée par le zèle pour la maison de Dieu, elle ne pouvait provoquer de réaction directe de la part des autorités qui, si elles avaient protesté se seraient, par là-même, déclarées solidaires d'abus sur lesquels elles pouvaient fermer les yeux, mais qu'elles ne pouvaient directement légitimer.

Reste cependant un point à examiner : Pourquoi le quatrième évangéliste qui a eu connaissance de la première venue de Jésus à Jérusalem, n'a-t-il pas conservé le souvenir des faits qui avaient marqué cette première visite? En ce qui concerne la purification du Temple, l'explication nous paraît fournie par la nécessité qu'imposaient au narrateur ses prémisses christologiques, de mettre à la première venue de Jésus à Jérusalem ce qui était pour lui une intervention souveraine de Jésus dans le Temple. Quant au récit de l'entrée à Jérusalem, sa place dans le IV^e Évangile nous paraît s'expliquer suffisamment par l'influence profonde exercée par la narration synoptique, influence que le caractère fragmentaire et, aux yeux de l'évangéliste, accessoire de la source que nous avons dégagée ne suffisait pas à contrebalancer.

Maurice Goguel.

---

# LA LÉGENDE D'OCTAVE-AUGUSTE

## DIEU, SAUVEUR ET MAITRE DU MONDE

---

### III

*La légende d'Octave.*

Cette croyance, partagée par tout le peuple, par les lettrés comme par les ignorants, a permis à la légende d'Octave de se constituer et d'attribuer à ce héros une quantité d'éléments mythiques qui le caractérisent comme fils de dieu, comme dieu, comme sauveur du monde[1].

23. — *Les prophéties antérieures à la conception.*

La venue des héros destinés à régénérer le monde est annoncée longtemps d'avance par quelque présage, quelque prophétie. Faut-il rappeler celles qui ont trait à la mission de Jésus?[2] Jadis, une partie de la muraille de Vélitres, ville d'où la famille d'Auguste était originaire[3], fut frappée de la foudre[4]. D'ordinaire la foudre qui tombait sur les murs ou sur les portes d'une cité était considérée comme un présage fâcheux pour la sécurité des citoyens. Mais, dans ce cas, elle fut interprétée

1) Cf. ces légendes expliquées par la psychanalyse. G. Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, 1920, p. 14 sq., *La psychanalyse et l'étude des mythes et des légendes.*

2) Sur les circonstances entourant la naissance de Jésus, au point de vue freudien, G. Berguer, *op. l.*, p. 8 sq., références.

3) Suétone, *Aug.*, 1.

4) *Ibid.*, 94; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 43 et note 4.

comme un heureux pronostic, et l'oracle répondit qu'un citoyen de Vélitres parviendrait un jour au souverain pouvoir : longtemps après, on comprit qu'il prévoyait la venue d'Auguste.

### 24. — *La crainte du maître du monde et le massacre des nouveau-nés.*

Mais cette annonce du maître du monde émeut ceux qui redoutent de voir le pouvoir leur échapper ; ils cherchent en conséquence à en prévenir la réalisation.

Peu avant la naissance d'Octave, au dire de Julius Marathus, dont Suétone rapporte le témoignage[1], un prodige annonce publiquement à Rome que la nature va enfanter un maître pour le peuple romain. Effrayé, le sénat défend d'élever les enfants nés dans l'année. Ceux dont les femmes étaient enceintes, intéressés à la prédiction, empêchèrent toutefois que cette mesure ne fût appliquée.

Quel était le prodige ? Nous ne le savons pas. Peut-être un de ces astres, annonciateurs fréquents des naissances miraculeuses[2], analogue à celui qui avertit les Mages de la venue de Jésus[3], ou à cette étoile qui guida Énée, ancêtre d'Octave[4]. L'événement n'a rien de réel ; il fait partie du répertoire mythique des maîtres du monde. Il rappelle l'effroi qu'Hérode n'éprouve pas seul, mais qu'il partage avec Jérusalem, car il s'agit d'un événement mondial ; le massacre des Innocents, décrit par le rédacteur de l'Évangile selon Mathieu vers l'an 100[5], et le subterfuge des parents de Jésus fuyant vers l'Égypte pour sauver le nouveau-né. Mais on se souvient aussi de l'histoire de Krichna. Avisé de sa naissance prochaine, le roi Kansa fait mettre à mort les enfants mâles de sa sœur, sans pouvoir prévenir

1) Suétone, *Aug.* 94 ; cf. Saintyves, *op. l.*, p. 252.
2) Saintyves, *op. l.* ; id., *Rev. arch.*, 1917, II, p 254 sq.
3) Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, I, p 562 sq.
4) Serv. Aen., II, 801 : cf. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 613, note 2.
5) Loisy, *op. l.*, I, p. 143.

l'événement; pour atteindre son rival, il fait massacrer tous les enfants, mais Krichna échappe seul au carnage[1]. Pharaon n'avait-il pas agi ainsi à l'égard des enfants d'Israël? L'Exode ne dit pas qu'il voulait se débarrasser d'un rival redoutable, mais l'historien Josèphe, au Ier siècle de notre ère, affirme qu'il avait pris cette décision cruelle, parce que ses magiciens lui avaient annoncé la naissance d'un enfant hébreu qui humilierait les Égyptiens et éléverait les Israélites[2].

Le texte de Suétone affirme donc que cette légende existait à Rome dans la première moitié du Ier siècle avant notre ère. On a songé parfois à une influence sémitique et messianique sur Rome, comme sur l'Inde[3]. Mais il n'est pas nécessaire de supposer cet emprunt. L'événement est mythique, que ce soit en Palestine[4] ou à Rome; c'est un thème général.

A Rome, il évoque le souvenir d'une très ancienne pratique italique, d'un vieux rite expiatoire. A la suite d'un prodige, précurseur d'un événement menaçant qu'il fallait conjurer, on avait coutume de vouer aux dieux tous les êtres vivants qui naîtraient au printemps suivant. D'abord réel, le sacrifice devint une devotio, et les enfants, arrivés à l'âge d'adulte, étaient chassés hors du territoire, et voués aux dieux. C'était le « ver sacrum »[5].

### 25. — *La conception miraculeuse.*

On ne s'étonne plus maintenant de rencontrer dans maintes légendes la notion d'une conception surnaturelle où l'enfant, appelé à de hautes destinées, est engendré « sine concubitu » par quelque dieu, revêtant une forme humaine, animale ou spirituelle. Les travaux modernes, qui ont multiplié les exemples, ont enlevé à la conception de Jésus ce qu'elle avait autrefois

1) Saintyves, *op. l.*, p. 248-9.
2) *Ibid.*, p. 253.
3) *Ibid.*, p. 250-1, 253.
4) Caractere mythique du Massacre des Innocents, Loisy, *op. l.*, I, p. 371-2.
5) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Devotio, p. 115-6; s. v. Ver sacrum.

d'étrange pour nous[1]. Fils de Joseph, Jésus est cependant conçu du Saint-Esprit[2]; ainsi Octave, fils d'Octavius, est en réalité engendré par le dieu Apollon. Car les maîtres du monde sont souvent les fils du Soleil[3].

### 26. — *L'incubation d'Atia.*

Au dire de Suétone[4], empruntant ce trait à Asclépiade Mendès, l'épouse d'Octavius, Atia, venue de nuit dans le temple d'Apollon pour y offrir un sacrifice, s'y endort; un serpent se glisse vers elle, et quand elle se retire, elle comprend qu'elle est enceinte. Ce sommeil dans un temple est celui de l'incubation, rite par lequel les fidèles, anciens et modernes encore, viennent demander au dieu, dans son sanctuaire, de leur accorder dans leur sommeil quelque faveur, une guérison, un présage[5]. Étant donné le caractère légendaire du récit, il est inutile de chercher à localiser l'événement d'Atia dans le temple d'Apollon au Champ de Mars, un des plus anciens temples de Rome[6], et le seul de ce dieu jusqu'au temps de Cicéron[7]. Mais nous savons qu'en effet on pratiquait ce rite dans les sanctuaires d'Apollon[8], comme, à Rome, dans l'Asklépieion du Tibre[9]. Sur un curieux relief du Louvre, provenant d'Éleusis, et datant de la première moitié

1) Cf. entre autres Steinmann, *Die jungfräuliche Gebur des Herrn.*, 1917 (2e éd.); Saintyves, *Les Vierges mères*, 1911, etc. Au point de vue freudien, Berguer, *op. l.*, p. 14 sq., 33 sq. (conception et naissance de Jésus).

2) Conception miraculeuse de Jésus, Loisy, *op. l.*, I, p. 290 sq.; Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire*, 1911.

3) Saintyves, *op. l.*, passim; Frazer, *Le Rameau d'Or*, I, p. 164.

4) Suétone, *Aug.* 94; cf. Saintyves, *op. l.*, p. 224, note 1.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Incubatio; s. v. Divinatio, p. 307; Hamilton, *Incubation or the cure of disease on Pagan temples and christian churches*, 1906.

6) Homo, *Lexique de topographie romaine*, p. 545. s. v. Templum Apollinis in Campo Flaminio.

7) Roscher, *Lexikon*, s. v. Apollo, p. 447.

8) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1910, p. 238, référ.

9) Besnier, *L'île tibérine dans l'antiquité*, p. 223; *Dict. des ant.*, s. v. Incubatio, p. 460.

du IVe siècle avant notre ère[1], une déesse, Latone, est assise sur un siège à dossier; à ses pieds dort un petit personnage, le fidèle, de proportions réduites comme il convient; le palmier atteste qu'il s'agit d'une incubation apollinienne[2]; la déesse était sans doute en compagnie de ses enfants Apollon et Artémis dans la partie gauche du relief.

L'événement a-t-il quelque réalité? Atia est-elle venue au temple d'Apollon pour y quêter un songe et l'annonce d'un fils, comme le faisaient tant de futures mères[3]? Nous ne le savons pas; il se peut que ce ne soit qu'un élément purement légengendaire, qu'on rencontre dans d'autres récits de conceptions miraculeuses, où la mère croit voir le dieu lui annoncer un fils et pénétrer dans son sein.

### 27. — *Le serpent d'Apollon, père d'Octave.*

L'apparition du serpent procréateur dans le sommeil de l'incubation n'est pas rare[4]; c'est l'image animale du dieu du temple, et c'est ici Apollon lui-même.

On sait que la conception par le serpent divin est un thème très fréquent[5], idée dérivant de l'assimilation du reptile avec le phallus[6], du culte des ancêtres sous forme de serpents, et des relations séculaires de cet animal avec la femme, qui survivent dans le folklore moderne[7].

1) Degas, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1910, p. 233 sq., pl. VIII; *Rev. des ét. grecques*, 1911, p. 181-2.

2) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1910, p. 236 sq.

3) Ex. à Epidaure, Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 142 sq.

4) Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 138 sq.

5) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 122 sq.; Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LII; Pareto, *Traité de sociologie générale*, I, 1917, p. 488, note; *Journal asiatique*, 6, 1875, p. 166, note; *Rev. hist. rel.*, 1914, LXIX, p. 348.

6) Harrison, *Themis*, p. 268; Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*, I, p. 123, note 4, référ.; Sénard, *Essai sur la légende de Bouddha* (2) p. 402, note 2.

7) Reinach, *La femme et le serpent*, L'Anthropologie, 1905, 16, p. 178; id., *Cultes*, II, p. 396 sq.; Ellis, *Pudeur*, p. 386 sq.; Schœbel, Le mythe de la femme et du serpent, 1876; *Rev. hist. rel.*, 1915, LXXI, 20-1; Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, II, p. 225, 226, 227, 228.

Les miracles d'Épidaure offrent des exemples analogues à celui d'Atia : « Nicasiboula de Methana. Cette femme en dormant eut un songe; il lui semblait que le dieu appelait auprès d'elle un grand serpent et qu'elle était avec ce serpent; après quoi il lui vint dans l'année deux garçons[1] ».

« Andromède de Cos. Cette femme qui voulait avoir des enfants s'endormit et eut un songe. Il lui semblait que dans son sommeil un serpent était venu sur son ventre. Et après cela il lui vint cinq enfants[2] ».

Olympias, mère d'Alexandre le Grand, conçoit du serpent de Zeus Ammon, secret qu'elle révèle à son fils seul[3]. Plus d'un héros romain a une telle origine, et c'est entre autres le cas de Scipion[4].

Apollon, sous l'aspect de son animal sacré, est le père d'Octave, et le serpent qui entoure la coupe de Genève, où sont illustrés les exploits d'Apollon-Octave, en même temps qu'il est le serpent cosmique, rappelle cette divine origine. Que de héros fils du Soleil et d'Apollon! N'en est-il pas ainsi de Pythagore[5], parfois confondu avec ce dieu et adoré sous ce nom à Crotone? de Platon, dont la mère fut fécondée en songe, tout comme Atia, par Apollon[6]?

## 28. — *La marque divine.*

A son réveil, Atia aperçoit sur son corps une marque ressemblant à un serpent qu'elle ne put jamais effacer[7]. Le dieu a marqué la mère à son image, détail de la légende qui n'a assu-

1) Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 148, n° 42.

2) *Ibid.*, p. 148, n° 39.

3) Cf. Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 124-5, 221 sq.

4) Cf. Saintyves, *op. l.*, p. 126, note 1. Il est inutile de dire que ces « légendes passèrent d'ailleurs (de Grèce) chez les Romains »; ce sont des thèmes mythiques universels et sans filiation nécessaire.

5) Saintyves, *op. l.*, p. 229.

6) *Ibid.*

7) Suétone, *Aug.*, 94.

rément rien de réel, mais qui conserve le souvenir d'un rite encore en usage à cette époque. Les fidèles des cultes antiques tatouent leurs corps à l'emblème de la divinité dont ils se réclament, car le tatouage est un signe d'union, de communion avec le dieu, de dépendance, de soumission à son égard[1]. Le dionysiaste se fait marquer d'une feuille de lierre, celle de Dionysos, dieu agraire de la végétation, et tout d'abord dieu-lierre; le tatouage des femmes dionysiaques de Thrace est le chevreau, autre forme de Dionysos[2]. On pourrait citer de nombreux exemples parmi les populations barbares, comme chez les Grecs et les Romains, de ce tatouage religieux qui a survécu dans le christianisme[3].

Le fidèle porte cette marque en divers endroits de son corps : joue, front, poignet, nuque, jambe, cuisse[4]. Atia, pour la dissimuler, s'abstient désormais de bains publics, c'est-à-dire des occasions de se dévoiler. On peut donc croire qu'elle porte ce tatouage sur la cuisse, ou, ce qui est encore plus vraisemblable, sur le siège de la maternité, sur le ventre[5]. Un détail de la légende d'Alexandre, qui offre tant d'analogies avec celle d'Octave, permet de le supposer. Olympias ayant conçu à Abydos du serpent divin, Philippe rêve qu'il scelle le sein de sa femme avec un cachet portant l'emblème d'un lion[6]. Elle aussi, Olympias, est tatouée rituellement, dans le songe de son époux, comme avec un de ces cachets de terre ou de métal qui

1) Sur le tatouage dans l'antiquité classique, cf. *Dict. des ant.* s. v. Nota; Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandore et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'antiquité*, Arch. f. Religionswiss., XIV, 1911, p. 54 sq.

2) Ex. peinture de vases, *Journal of Hellenic studies*, 1888, pl. VI; Wolters, *Hermès*, 1905, p. 265 sq.

3) Perdrizet, *op. l.*, p. 101 sq.

4) Sur ces places, *ibid.*, p. 107 sq.

5) A Epidaure, une femme désireuse d'avoir un enfant s'endort dans l'abaton; il lui semble que le dieu lui touche le bas-ventre; elle devient enceinte et accouche d'un fils. Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 147.

6) Cf. Saintyves, *op. l.* p. 124, note 1.

imprimaient la marque au fer rouge ou avec de la couleur[1]. Si Atia est scellée au signe du serpent, Olympias l'est à celui du lion, l'animal qui annonce la royauté du héros, qui occupe une grande place dans les génitures royales des astrologues[2], et qui de plus, est le symbole du soleil, soit ici de Zeus Ammon, père divin de l'enfant[3]. Atia reçoit cette marque dans le temple d'Apollon, lors de l'incubation; c'est parfois, en effet, dans ce rite que le dieu manifeste sa puissance en marquant le dévot à son sceau : les récits miraculeux d'Épidaure en font foi, entre autres celui du thessalien Pandare, auquel Asklépios enlève ses tatouages dans son sommeil, pour les imprimer sur le front d'Échédore[4].

### 29. — *Les songes de la grossesse. Le songe d'Atia. Les entrailles et l'arbre cosmique.*

De la conception divine à la naissance miraculeuse, songes et présages ne cessent d'annoncer à la mère et au père le rôle surnaturel du futur maître du monde[5]. Atia et Octavius ne sauraient manquer à cette loi. Atia rêve que ses entrailles s'élèvent jusqu'aux astres[6], s'étendant sur tout le ciel et sur toute la terre[7]. Ce songe a été suggéré par les pratiques de la

1) *Dict. des ant.*, s. v. Signum, p. 1328; *Indicateur d'ant. suisses*, 1919, p. 87 sq.

2) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 139, 438 sq.

3) Les rapports d'Alexandre avec le lion sont bien connus; dans le roman d'Alexandre, le lion vu en songe est ce héros, Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. 266.

4) Perdrizet, *l. c.*

5) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 163 sq. Thème de la prédiction relative à la naissance des héros et des dieux. Les songes prophétiques et les annonciations.

6) L'astrologie s'occupe aussi des entrailles humaines, Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 324, note 2.

7) Suétone, *Aug.*, 94.

divination par les entrailles[1], qu'Octave utilisa souvent[2]. On rêve parfois, dit l'onirocritique Artémidore, qu'on est disséqué comme une victime, et on tire de cette vision des présages utiles[3].

Qu'on remarque la forme d'extension des entrailles maternelles : elles s'élèvent comme un tronc d'arbre et elles se répandent sur le ciel et la terre comme les branches de celui-ci. Le présage annonce que le fruit des entrailles, tel un arbre gigantesque, croîtra demesurément, et dominera l'univers[4]. Aux origines de l'expansion turque, un chef de cette nation voit en songe sortir de son corps, un arbre immense qui bientôt couvre de son ombre la terre et les mers, symbole de la grandeur future de sa descendance[5].

Il y a une relation sympathique entre les entrailles humaines et l'arbre, dont témoignent encore certains rites et croyances modernes[6], attribuant aux arbres une influence bienfaisante sur la délivrance des femmes et sur la naissance des enfants. Les Grecs les partageaient peut-être déjà, puisque Leto, sur le point d'accoucher d'Apollon et d'Artémis, serre entre ses bras un palmier et un laurier[7]. Partout aussi il y a une relation[8]

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 166 sq.; IV, p. 63.

2) Ex. sous les murs de Pérouse où les ennemis enlèvent les entrailles des victimes, ce qui fait retomber le présage sur eux; cf. Bouche-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 72-3 (autres ex.).

3) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 312.

4) M. Lasserre dit de Verdi, Mistral, J. H. Fabre, trois génies paysans : « Ils ont poussé comme des chênes au milieu de la place de leur village et ils ont poussé si haut que l'univers a salue leur frondaison ». *L'esprit de la musique française*, 1917, p. 141.

5) *Journal des Savants*, 1917, p. 158.

6) Les anciens Germains prononçaient la peine suivante contre celui qui enlevait l'écorce d'un arbre qui n'était pas abattu, et qui avait un caractère sacré : on arrachait le nombril du coupable, on le clouait sur l'arbre à la place où l'écorce avait été enlevée, puis on forçait le patient à faire le tour de l'arbre jusqu'à ce que ses intestins fussent enroulés autour du tronc, Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 3.

7) Frazer, *op. i.*, III, p. 36.

8) Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 33 sq.

entre la vie de l'arbre et celle de l'homme; comparé à une pousse végétale, à un rejeton, dont témoignent de nombreux usages. On connaît la prophétie d'Isaïe[1] : « Un rameau sortira du tronc de Jessé et un rejeton sortant de sa racine portera fruit », prophétie qu'illustre, dans l'iconographie chrétienne, le thème si fréquent de l'arbre de Jessé[2]. C'est l'arbre généalogique des héros. Comparaison universelle !

*Crescit occulto velut arbor aevo*
*Fama Marcelli*

dit Horace[3].

Cet arbre immense n'est en définitive que l'arbre cosmogonique de tant de mythologies, l'arbre qui soutient le monde, dont les branches touchent au ciel et dont les racines s'étendent sous terre, qu'il soit celui des Assyriens, celui des Grecs de Dodone, l'Iggdrasil scandinave, l'Irminsul des Germains, celui de Bouddha, celui du Paradis des chrétiens. C'est l'arbre du monde, symbole d'Octave, dans la légende duquel il paraîtra plusieurs fois encore[4].

Cette hauteur céleste qu'atteignent les entrailles d'Atia, le feu du sacrifice y parvient aussi quand Octavius consulte l'oracle de Thrace lui annonçant pour son fils la maîtrise du monde[5].

30. — *Songe d'Octavius : Le soleil sortant du sein maternel.*

Octave est conçu par le serpent d'Apollon, mais ce dieu est solaire, et le serpent est fréquemment aussi le symbole du

1) Loisy, *op. l.*, I, p. 375.

2) Appliqué aussi a d'autres patriarches, tel Abraham, à la Vierge, à sainte Anne.

3) *Odes*, I, 12.

4) Sur l'arbre cosmogonique, cf. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*; Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 187 sq., etc.

5) Suétone, *Aug.*, 94; sur la divination par le feu, Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 178 sq.

soleil[1]. Souvent les deux éléments paraissent dans le même récit mythique. En Chine, une impératrice, concevant d'un rayon solaire, voit en rêve l'astre se transformer en un dragon qui l'enveloppe[2]. On trouve une association analogue dans la légende d'Auguste.

Octave rêve « utero Atiæ jubar solis exortum »[3]. Il prévoit la naissance de son fils, qui eut lieu précisément au matin, peu avant le lever du soleil[4], « paulo ante solis exortum » ; il croit le voir sortir du sein maternel, soit comme le disque même du soleil sort de l'horizon, soit comme un rayon solaire[5]. De tels songes relatifs à des héros fils du soleil sont fréquents[6]. C'est celui de l'empereur chinois, Ti-kou, du XXIVe siècle avant notre ère, qui voit l'astre du jour et l'avale, ce qui rend sa femme enceinte ; celui d'un autre prince chinois rêvant qu'un esprit lui met en main le soleil pour qu'il le donne à l'impératrice, laquelle l'avale et devient enceinte[7].

Un grand nombre de dieux et de héros sont conçus par les rayons fécondants du soleil[8], par un éclair, un feu céleste, une lumière stellaire[9]. Mais ici Octave paraît à son père naître comme un soleil. Le héros peut venir au monde sous un autre aspect que la forme humaine : sous celle d'un œuf par exemple, l'œuf cosmique, d'où il sort ultérieurement[10]. On connaît un

1) Cf. Oldham, *The sun and the serpent, a contribution to the history of serpent worship*, 1905, etc.

2) Saintyves, *op. l.*, p. 164.

3) Suétone, *Aug.*, 94.

4) *Ibid.*, 5.

5) *Jubar* est en effet aussi bien le disque des astres que la lumière qui en émane.

6) Saintyves, *op. l.*, p. 163 sq.

7) *Ibid.*, p. 164.

8) *Ibid.*, p. 151 sq. Les théogonies solaires, 163-4, 189, 196.

9) *Ibid.*, p. 146, 176 sq.

10) *Ibid.*, p. 155, 131; Léda; légende coréenne; le dieu égyptien Khnoum, voulant réaliser la création, fait sortir de sa bouche (genre de naissance fréquent aussi) un œuf, l'œuf du monde. Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, p. 51.

autre dieu, dont la légende présente avec celle d'Auguste de nombreuses analogies, qui est à la fois conçu et né comme un soleil. C'est Jésus. Au IXe siècle, pour expliquer sa naissance miraculeuse, on prétendait en Germanie qu'il avait pénétré dans le sein de sa mère comme un rayon de lumière, opinion qui fut adoptée avec empressement par beaucoup, mais combattue par d'autres comme une hérésie. Au XIe siècle, saint Pierre Damien explique encore la sortie de l'enfant divin du sein de sa mère au moyen de la comparaison du rayon de lumière, « sicut radius processit a stella »[1].

### 31. — *La naissance d'Octave (25 septembre 63). Le thème astrologique de la géniture*[2].

Conçu sous le signe du Capricorne[3], Octave naît sous celui de la Balance[4]. L'astrologue Nigidius Figulus[5] ayant appris l'heure de l'accouchement, déclare que la terre a reçu un maître[6]. On prétendit plus tard, pour flatter le prince, qu'il avait le même thème de géniture que Romulus, auquel il fut assimilé[7]. Les circonstances favorables de la naissance, Octave les révéla au mathématicien Théogène, à Apollonie, qui se jetant à ses genoux, l'adora comme un dieu[8].

1) Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire*, 1911, p. 48-50.

2) Sur le thème de la géniture, Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 256 sq.

3) Thème astrologique de la conception, *ibid.*, p. 373 sq.; on sait qu'Octave prit le signe du Capricorne comme emblème des légions créées par lui, et ce signe zodiacal accompagne souvent l'image du prince (ex. camée de Vienne, Strong, *Roman Sculpture*, pl. XXX); *Dict. des ant.*, s. v. Signa, p. 1312; Zodiacus, p. 1054. Le prince eut une telle confiance en son thème astrologique qu'il fit frapper une médaille d'argent au signe du Capricorne, Suétone, *Aug.*, 94.

4) Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 369.

5) *Ibid.*, s. v. Nigidius.

6) Suétone, *Aug.*, 94.

7) Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 369; thème de géniture d'Auguste, p. 374.

8) Suétone, *Aug.*, 94.

32. — *La naissance miraculeuse au 10e mois.*

Comme la conception, la naissance elle-même est miraculeuse. Ce n'est pas seulement l'heure de l'accouchement et le thème astrologique qui l'assurent, c'est aussi la durée de la grossesse. Auguste naît au dixième mois (menso decimo), et pour cela, dit Suétone, il est considéré comme le fils d'Apollon, « ob hoc Apollinis filium existimatum ». La conception par le serpent, le songe d'Octavius ont déjà révélé cette ascendance. Mais pour quel motif la naissance au dixième mois désigne t-elle plus précisément Auguste comme le fils de ce dieu?

On peut se demander si ce chiffre, qui est aussi celui de l'enfant virgilien de la quatrième églogue, est réel[1]. Rien d'impossible à cela; la science et la législation romaines admettaient des grossesses de dix mois, bien que celles de neuf mois fussent, comme de juste, les plus habituelles[2]. On discutait même de la légitimité des enfants nés dans le onzième mois (undecimo mense). On a abondamment épilogué sur ce dixième mois d'Auguste et sur les dix mois révolus de l'enfant virgilien, sans qu'il soit nécessaire de rappeler ici ces calculs[3]. Réel ou non, ce chiffre est pour les Romains le symbole de l'ascendance divine d'Octave. On remarquera que les naissances miraculeuses se produisent très souvent à des dates anormales. Suivant les Sabéens, Jean-Baptiste et Jésus naissent aussi dans le dixième mois, plus précisément à neuf mois, neuf jours, neuf heures et neuf minutes[4]. Mais l'enfant divin ou

1) Matri lunga decem tulerunt menses, v. 61.

2) Reinach, *Cultes*, IV, p. 114, Lejay, *Rev. de philologie*, 1912, p. 7; Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 379, note 1. Des épigrammes votives de l'Anthologie signalent des grossesses de 10 mois. *Anthologie*, trad. éd. Hachette, 1863, I, p. 100: Léonidas, p. 113, Persès.

Suivant le nombre de jours qu'on accordait au mois, les astrologues pouvaient dire qu'un enfant était né à 10 mois révolus ou dans le 10e mois. Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 380-1.

3) Reinach, *l. c.*; Lejay, *op. l.*, p. 28.

4) Saintyves, *op. l.*, p. 266; Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 381, note 1.

héroïque peut être porté dans le sein de sa mère davantage encore, pendant douze[1], quatorze[2], vingt-quatre[3] mois, parfois même pendant trois, cinq, huit ans[4]. Octave est le produit de l'incubation apollinienne; or précisément les miracles de l'incubation à Epidaure donnent des exemples de mères enceintes pendant un, trois, cinq ans[5].

On s'est demandé pourquoi le dixième mois a fait songer à Apollon, puisque c'est le septième jour de la semaine qui lui est consacré[6]. Mais l'attribution des jours de la semaine n'a rien à faire dans ce cas. D'autre part, on notera qu'Apollon, à la bataille d'Actium, submerge dix navires ennemis d'une seule de ses flèches[7].

Cherchons donc le symbolisme apollinien de ces dix mois de grossesse.

### 33. — *Parallélisme entre la vie individuelle, celles des cités et du monde.*

Ce sont les croyances astrologiques qui donnent la solution de ce problème. Pour les astrologues et les devins, la vie des individus est parallèle à celle des cités, des sociétés, du monde et des astres. Sa durée et sa division sont sur le modèle de celles du monde entier; ses diverses périodes, séparées les unes des autres par des années de crise « climatérique[8] », se succèdent comme les siècles de la vie du monde, qui sont séparés les uns des autres et annoncés par des prodiges divers qu'il faut interpréter[9].

1) Saintyves, *op. l.*, p. 166, 167.
2) *Ibid.*, p. 103, 164.
3) *Ibid.*, p. 145.
4) *Ibid.*, p. 194.
5) Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 142-3, 146-7, 148.
6) Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 484, note 2; Lejay, *op. l.*
7) Properce, *Elég.*, IV, 6.
8) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 259; IV, p. 87.
9) *Dict. des ant.* s. v. Divinatio, p. 305; s. v. Saeculares Ludi, p. 987; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 90 sq. Le siècle est la durée

L'univers devait traverser huit âges de dix siècles en moyenne, et le maximum de la vie humaine était fixé à huit périodes de dix ans en moyenne[1]. Ou encore, on établissait un parallèle entre les douze hebdomades de la vie individuelle et les douze périodes de la vie cosmique[2].

Mais ce n'est pas seulement l'existence humaine depuis la naissance qui se prête à ce parallélisme, c'est aussi l'existence intra-utérine, déjà soumise aux influences astrologiques[3].

## 34. — *Les décades.*

La perfection du chiffre 10 est à la base du système décimal, en usage chez tous les peuples italiques[5]; elle a inspiré de nombreuses croyances et usages. L'année romaine n'avait-elle pas au début une durée de dix mois solaires[5]?

Dans ces calculs, qu'il s'agisse de la vie dans le sein maternel, de la vie depuis la naissance jusqu'à la mort, de celle des cités, de celle du monde, le chiffre 10 joue un rôle considérable, et ce sont tantôt dix mois, tantôt dix siècles. Voici quelques exemples :

*Vie utérine.* — Empédocle prétend qu'à l'origine l'homme était l'œuvre d'un jour solaire, lequel durait autant que dix mois naturels; donc la durée de la vie utérine était égale à

maximum d'une génération humaine, dont le chiffre peut varier. Suivant ces points de repère inégaux fixés par des prodiges, les haruspices avaient constaté que les quatre premiers siècles de leur existence nationale avaient été de 100 ans chacun, le 5e de 123, le 6e de 118, le 7e de 118.

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 87, 89, note 3.

2) *Ibid.*, IV, p. 99, note 1.

3) Id., *L'astrologie*, p. 324, note 1, 508 sq.

Les astrologues divisaient la vie utérine en aspects solaires; les mathématiciens pythagorisants se représentaient l'élaboration du fœtus calquée sur les tons de la gamme sidérale Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 259.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 89, note 3; id., *L'Astrologie*, p 7.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Calendarium ; Ginzel, *Zeitrechung der Juden, Naturvölker, sowie der Römer und Griechen*, II, p. 224.

celle du jour, lors de la naissance humaine, et elle est restée la même depuis, alors qu'au contraire la durée du jour changeait[1].

*Vie individuelle.* — Pour Plutarque, les Nymphes, c'est-à-dire les génies infusés dans les objets naturels, doivent vivre dix âges et mourir au bout de ce terme[2]. La Sibylle de Cumes, qui annonce l'âge d'or réalisé par Auguste, jouit d'une vie de dix siècles[3].

*Vie des empires.* — Les haruspices croient que la durée du peuple étrusque est limitée à dix siècles, comptés depuis l'apparition du légendaire Tagès, fondateur de leur science[4]. Proclus pense aussi, sur la foi des livres sacrés, que la vie des cités se mesure à dix siècles[5].

*Vie cosmique.* — La Sibylle de Cumes avait divisé l'existence du monde en dix mois, désignés chacun par des noms de métaux et de dieux[6]. Le premier de ces âges sibyllins était celui de Saturne; le dixième, celui du soleil ou d'Apollon; le règne d'Apollon annonçait le recommencement du cycle, soit le retour de Saturne, l'âge d'or.

Toutes ces théories sont à la base des croyances au millénaire qui se sont perpétuées dans le christianisme.

1) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 12, note 2; 378, note 3.

2) Id., *Hist. de la divination*, IV, p. 97, note 2.

3) *Ibid.*, II, p. 186-7.

4) *Ibid.*, IV, p. 91; *Dict. des ant.*, s. v. Sæculares ludi, p. 987; s. v. Haruspices, p. 29. On pensait aussi que le monde romain devait avoir une durée de douze siècles, annoncés par les douze vautours de Romulus; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 92; *Dict. des ant.*, s. v. Sæculares Ludi, p. 988.

5) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 93. Des prédications sibyllines de l'époque chrétienne annoncent que la dixième génération, marquée par la chute de Rome, commencera au milieu de malheurs déchaînés sur le globe, Bouché-Leclercq, *op. l.*, II, p. 210.

6) Servius, *Eglog.* IV, 4; *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 29; Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 20; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 94.

35. — *Les dix mois de gestation d'Auguste sont les dix âges du monde.*

Or Octave, fils d'Apollon, doit précisément inaugurer l'ère nouvelle de prospérité, ramener l'âge d'or. Ses dix mois de gestation ne sont autres que les dix âges nécessaires au retour espéré, qui a lieu sous la protection d'Apollon[1], et qui est le siècle d'Auguste[2].

Ce dixième mois cosmique, ou ce x^e siècle, les Romains l'attendent; des prodiges le leur annoncent, comme ils ont annoncé les siècles précédents[3]. En 44, lors des funérailles de César, la comète qui paraît dans le ciel est considérée comme le présage du début d'un nouveau siècle. L'augure Vulcatius déclare dans l'assemblée du peuple qu'elle signifie la fin du IX^e, et le commencement du x^e siècle. Et, ayant dévoilé ce secret, il prédit sa mort qui survient en effet peu après[4]. Ce n'est pas le lieu de discuter ici la réalité de cet événement, ni les interprétations qui en ont été données. On a parfois pensé que le présage vise plutôt les dix siècles de l'existence étrusque, mais comme ces dix siècles sont révolus dès 88 déjà, il est vraisemblable, comme le supposent d'autres, que Vulcatius a en vue les dix âges du monde.

Et voici que, quatre ans après la prédiction de Vulcatius, Virgile chante son enfant mystérieux qui ramène l'âge d'or, et

1) La naissance au dixième mois sous Mars, au onzième sous le Soleil, chez les auteurs chrétiens; Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 510, note 1; les neuvième et dixième mois de la conception, relatifs au Soleil, *ibid.*, p 378.

2) M. Lejay, qui demande l'explication des dix mois d'Auguste, n'a pas songé qu'il en tenait les éléments, en rappelant le dixième âge d'Apollon, *Rev. de phil.*, 1912, p. 20

3) En 88, alors que commence la lutte de Marius et de Sylla, alors que Mithridate menace en Orient, des prodiges nombreux épouvantent le monde, et les haruspices voient dans ces indices la fin du siècle et le commencement d'une ère nouvelle.

4) *Dict. des ant.* s. v. Sæculares Ludi, p. 988; Haruspices, p. 29; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 92.

qu'annonçait une ancienne prophétie appliquée à Octave. Comme ce dernier, il naît à dix mois, qui sont les dix grands mois cosmiques (et incipient magni procedere menses), lesquels annoncent le dernier âge prédit par la Sibylle de Cumes (ultima Cumaei venit jam carminis aetas) et le retour prochain de l'âge d'or, celui de Saturne, le recommencement du cycle des siècles cosmiques (magnus ab integro saeclorum nascitur ordo). C'est l'âge d'Apollon, qui déjà règne sous les traits d'Octave (tuus jam regnat Apollo).

Le dixième âge d'Apollon prédit par la Sibylle, le xe siècle prédit par l'augure Volcatius, les dix mois de gestation d'Octave et de l'enfant virgilien, sont donc en étroite corrélation, et tous témoignent d'une même pensée astrologique.

On notera que ces théories prophétiques fondées sur les décades et annonçant un maître du monde, se retrouvent plus tard encore. Au IIIe siècle, la foudre tombe sur les statues décorant le cénotaphe de l'empereur Tacite et de son frère Florianus. Les haruspices affirment que de cette famille sortira un empereur assez puissant pour commander au monde entier, mais dans dix siècles seulement[1].

### 36. — *Les jeux séculaires et Auguste* (17 av. J.-C.).

Auguste connaît ces traditions relatives aux dix âges du du monde et il les a lui-même recueillies dans ses mémoires, au dire de Servius, « hoc etiam Augustus in lib. II de Memoria vitae suae complexus est »[2]. Cherchant à réaliser à son propre profit ces prédictions, il utilise cette dernière donnée en restaurant les jeux séculaires, qui tracent la démarcation entre l'ancien cycle et le nouveau inauguré par lui[3]. La date qu'il choisit pour cette solennité (17 av. J. C.), ne correspond pas aux calculs normaux des siècles romains, et l'on a pensé que

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 48.
2) *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 29.
3) *Ibid.*, s. v. Haruspices, p. 28-9 ; Saeculares Ludi, p. 990.

l'empereur a été mû par un mobile personnel, celui de la faire coïncider avec la dixième année de son principat. C'est en effet en l'an 27 qu'il est proclamé vraiment maître du monde, dieu, et nouveau Romulus, par l'octroi du titre religieux d'Augustus. La tradition est suivie par ses successeurs, de fêter à son exemple le dixième aniversaire de leur avènement[1]. Ce sont donc les théories sur les grands âges de l'humanité, sur la venue du dixième âge d'Apollon, le sien, qui dirigent Auguste dans cet acte[2].

C'est pourquoi ces jeux séculaires honorent avant tout Apollon[3], père d'Octave, auquel ils associent Diane; tous deux, dans la quatrième églogue, ne sont-ils pas invoqués en faveur de l'enfant prophétique qui va régir le monde ? Le poème séculaire chante, avec ces divinités, le début de cette nouvelle ère qui commence la gloire d'Octave, descendant de Vénus et d'Anchise; le héros vainqueur du monde ramène, en cette qualité de maître cosmique, la sécurité et l'abondance au peuple romain[4].

On comprend pourquoi un sénateur propose, dès la mort du prince, d'appeler siècle d'Auguste la période qui s'est écoulée de sa naissance à son apothéose[5], puisqu'il a réalisé les prophéties séculaires et inauguré le dixième âge d'Apollon qui ramène l'âge d'or.

## 37. — *L'Adoration du lieu de naissance.*

Octave est né. C'est à Rome, dans le quartier Palatin, au lieu dit « Ad Capita Bubula », aux « Têtes de bœufs »[6]. Faut-il re-

1) *Dict. des ant.*, s. v. Saeculares Ludi, p. 991. — On sait que les empereurs suivants changèrent à leur gré la date des Jeux séculaires, pour pouvoir les fêter eux-mêmes, *Dict. des ant.*, s. v. Saeculares Ludi, p. 996.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Duumviri, p. 437.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Saeculares Ludi, p. 994; s. v. Duumviri, p. 438; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 300 sq., 304.

4) Horace, *Chant séculaire.*

5) Suétone, *Aug.*, 99.

6) Suétone, *Aug.*, 5; Homo, *Lexique de Topographie romaine*, s. v. Capita Bubula.

trouver dans cette dénomination le souvenir de quelque mythe, analogue à celui du Forum Boarium[1], ou simplement celui des têtes de bœufs offerts en sacrifice en cet endroit? Quoi qu'il en soit, il est curieux de constater la présence au lieu de naissance du maître du monde, de l'animal qui, avec l'âne, dont on verra aussi la présence dans la légende d'Auguste, assiste à la naissance d'autres héros, parmi lesquels Jésus[2] : souvent en effet des bœufs et d'autres quadrupèdes entourent et protègent l'enfant divin qui vient de naître[3].

Comme la caverne ou la crèche où naît Jésus[4] deviennent des lieux sacrés que l'on montre dès le temps d'Origène, l'endroit où Octave vient au monde est vénéré comme divin; on y élève un sanctuaire peu après sa mort, et l'on consacre par décret la partie de la maison où il a vu le jour[5].

A Vélitres aussi, lieu d'origine de sa famille, la chambre où il fut nourri devient sacrée; on n'y pénètre qu'avec respect et frayeur; un bravache, ayant voulu y coucher, en est rejeté presque inanimé, devant la porte, avec son lit, par une force surnaturelle[6]. On prétend même dans le voisinage qu'Octave y est né. Car les villes se disputent l'honneur d'avoir donné le jour aux héros et aux dieux. La cité d'où sortait la maison d'Octave ne pouvait laisser cette gloire à Rome; elle devait confirmer son ancien oracle annonçant qu'un de ses citoyens parviendrait au souverain pouvoir. Jésus lui-même n'a-t-il pas un double lieu de naissance, celui de Bethléem que lui assignent les prophéties, celui de Nazareth où il naît en réalité[7]?

1) Légende des bœufs d'Hercule dérobés par Cacus.

2) Saintyves, *op. l.*, p. 157 sq. Thème des animaux respectueux, charitables et adorateurs, p. 244 sq., 188. On sait que dans la légende de Jésus, ces animaux n'ont rien de réel, et ont été ajoutés plus tard, Loisy, *op. l.*, I, p. 350, note.

3) Ainsi à la naissance d'Héou-Tsi, fondateur de la dynastie des Tschéou, Saintyves, *op. l.*, p. 222.

4) Loisy, *op. l.*, p. 349, note 3.

5) Suétone, *Aug.*, 5.

6) Suétone, 6.

7) Loisy, *op. l*, I, p. 344 sq.; Bergner, *op. l.*, p. 6 sq. Le lieu

Ce lieu de la prétendue naissance à Vélitres est des plus modestes, « permodicus »[1], et ressemble à un office, à un garde-manger, « cellae penuariae instar ». Il faut, par antithèse, que le futur maître du monde naisse dans un endroit humble, et c'est à la porte d'une écurie que naît au Japon, Sotoktais, issu miraculeusement d'une vierge[2]. Ce garde-manger d'Octave fait songer à la mangeoire, à la crèche, dans laquelle est déposé Jésus enfant[3], ἐν φάτνῃ, ou à la corbeille, le van mystique des rites dionysiaques, qui sert de berceau à Dionysos, et qui rappelle aussi, par sa forme et sa destination, la mangeoire ou la crèche[4]. C'est dans une véritable auge, un pétrin, une mangeoire, que Romulus et Rémus sont exposés avant d'être abandonnés au fleuve, sur une peinture du temps d'Auguste[5]. Ce n'est pas seulement aux dieux et aux héros que ces ustensiles domestiques servent de berceaux, mais aussi aux enfants des simples mortels[6]. Il y a là cependant des analogies évidentes, et l'on se rappellera de plus qu'Octave comptait parmi ses ancêtres supposés un boulanger, ascendance dont on retrouve le souvenir au IVe siècle, dans un détail de la légende de Virgile : Auguste demande au poète s'il est réellement le fils d'Octavius, et celui-ci lui répond qu'il est le fils d'un boulanger, puisqu'il ne lui paie ses services qu'en pains[7].

Cette antithèse se retrouve aussi sous une autre forme, dans l'humble ascendance qu'on attribue volontiers aux maîtres du monde[8]. Les écrivains latins ont discuté l'origine de la famille d'Octave. Suivant les uns, et suivant Auguste lui-même, elle était riche et ancienne. D'autres ont reproché au prince d'avoir

1) Suétone, 6.
2) Saintyves, *op. l.*, 166.
3) Loisy, *op. l.*, I, p. 348-9.
4) *Dict. des ant.*, s. v. Vannus, p. 627 ; Expositio, p. 933, Saintyves, *op. l.*, p. 163.
5) *Dict. des ant.*, s. v. Cunae, p. 1588 ; Alveus, p. 219.
6) *Ibid.*, s. v. Vannus.
7) Donatus ; cf. Bellessort, *Virgile*, 1920, p. 315-6.
8) Berguer, *op. l.*, p. 22 sq.

eu pour bisaïeul un affranchi, un cordier, pour grand-père un courtier, et, dans sa famille maternelle, un boulanger. Suétone s'étonne de ces contradictions[1]. Mais le même désaccord n'existe-t-il pas dans la généalogie de Jésus[2], qui, d'une humble souche terrestre, est pourtant de lignée royale et divine?

### 38. — *Les actions de grâces.*

La naissance du héros miraculeux est saluée non seulement par la joie de la nature inanimée ou animale[3], mais aussi par les actions de grâce des mortels qui prévoient l'avenir, ou par des voix célestes[4]. Il en est ainsi dans les légendes de Confucius, de Krichna, de Bouddha; dans celle de Jésus les anges chantent : Gloire à Dieu au haut des cieux[5] et paix sur la terre; ce sont les bergers[6], les Mages[7]; et Siméon, lors de la présentation au Temple[8], voyant venir le Messie attendu, demande à Dieu de libérer désormais son serviteur inutile en ce monde.

A Rome, Nigidius Figulus, le jour de la naissance d'Octave, annonce que le maître du monde est venu; Cicéron, Catulus, le reconnaissent, lorsqu'il se présente au Capitole avec César, pour offrir un sacrifice, autre présentation au Temple[9]. Et les poètes latins chantent cet hosannah. Mais, au contraire de Siméon, en songeant à l'enfant divin de la quatrième églogue, Virgile souhaite de vivre assez longtemps pour célébrer ses hauts faits, et Horace, louant Apollon, dieu d'Auguste, lui demande que sa

1) Suétone, *Aug.*, 2, 3, 4.

2) Loisy, *op. l.*, I, p. 316 sq. Généalogies du Christ; p. 331 sq., Joseph; Beigner, *op. l.*, p. 34.

3) Cf. ci-dessus, n° 15 sq.

4) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 183 sq. Le thème de l'hosannah miraculeux.

5) Loisy, *op. l.*, p. 351.

6) *Ibid.*, p. 352.

7) *Ibid.*, p. 362.

8) *Ibid.*, p. 354.

9) Cf. ci-dessous, n°s 80-1.

vieillesse ne soit pas sans gloire, et qu'il puisse encore toucher de la lyre[1].

### 39. — *Les songes postérieurs à la naissance. Le songe d'Octavius.*

Après la naissance, des songes annoncent le caractère divin du maître du monde. Octavius voit une nuit son fils sur un char couvert de lauriers, que traînent six couples de chevaux d'une blancheur éblouissante[2], plus grand que ne sont les hommes, tenant la foudre et le sceptre, revêtu des ornements de Jupiter Optimus Maximus, la couronne radiée en tête. Ce songe est d'une facile interprétation. Jupiter Optimus Maximus, le Jupiter Capitolin, génie tutélaire du peuple romain, est vénéré avec une dévotion particulière par le prince qui personnifie l'État; c'est le dieu qui veille au salut de l'empereur comme à celui de l'empire. Il est « conservateur urbis, conservator Augustorum, conservator imperatoris, totiusque domus suae », etc. L'empereur s'assimile à lui, et les vœux faits le jour de la naissance du prince sont adressés à Jupiter Capitolin[3]. L'empereur porte les insignes de Jupiter, le sceptre[4], la toge triomphale[5]. Aussi se fait-il souvent représenter sous les traits de ce dieu, et nous possédons en particulier des statues d'Auguste sous cet aspect[6].

Octavius voit en songe son fils comme l'art romain figure Jupiter Capitolin[7], car les songes des anciens, comme ceux des modernes, s'inspirent souvent des œuvres d'art vues pendant la veille[8]. Il le voit en triomphateur, sur le char couvert des lau-

1) Horace, *Odes*, livre I, 31.
2) Suétone, 94.
3) *Dict. des ant.*, s. v. Jupiter, p. 711-2.
4) *Ibid.*, s. v. Imperium, p. 427.
5) *Ibid.*, p. 426; s. v. Jupiter, v. 712.
6) *Ibid.*, s. v. Imperium, p. 432.
7) *Ibid.*, s. v. Triomphus, p. 490.
8) Le Blanc, *Artémidore*, Mem. Acad. Inscr. et Belles-Lettres, XXXVI, 2, 1901, p. 19, 28. On se réjouissait, par exemple, d'avoir vu Jupiter Olympien assis majestueusement sur son trône ou debout.

riers habituels, paré dans ce jour solennel des insignes de Jupiter, sceptre et manteau[1]. Il prévoit ainsi le triomphe d'Octave, célébré trois jours de suite pour fêter ses victoires de Dalmatie, d'Égypte et d'Actium[2].

De plus, cette vision confirme la divine parenté d'Octave, rejeton de Jupiter, « Jovis incrementum »[3]; il est le Jupiter qui règne sur la terre, alors que l'autre règne au ciel, dit Horace[4], il est son lieutenant, répètent les textes[5].

Il porte la couronne radiée que prennent d'abord les empereurs consacrés, puis les empereurs vivants à partir de Néron, et qui, empruntée aux dieux étincelants, est l'insigne de leur divinité[6]. Ici, cette couronne rappelle peut-être aussi qu'il fut permis par privilège spécial, à Pompée d'abord, puis à César et à Auguste, de porter la couronne d'or des triomphateurs sans distinction de temps et de lieu[7]. Elle rappelle encore l'auréole de feu qui entoure la tête des fondateurs d'empire, par exemple la flamme qui brille sur les cheveux d'Ascagne, fils d'Énée, et ancêtre des Jules[8].

Les chevaux qui traînent le char triomphal d'Octave sont blancs, car tel était l'usage depuis l'époque de Camille : ce sont ceux de Jupiter et d'Apollon[9].

Mais le char du triomphateur, comme celui de Jupiter, n'a en réalité que quatre chevaux. Pourquoi celui d'Octave en a-t-il douze, soit six couples, « bis senis equis »? — Le chiffre 12 est

1) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490; s. v. Jupiter, p. 712-3.
2) *Ibid.*, s. v. Triumphus, p. 490.
3) Virgile, *Eglogue* IV; cf. Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 15-6.
4) Horace, *Odes*, III, 5 :

*Coelo tonantem credidimus Jovem*
*Regnare ; praesens divus habebitur.*

5) Cf. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 107.
6) *Dict. des ant.*, s. v. Imperium, p. 432; s. v. Corona, p. 1535.
7) *Ibid.*, s. v. Corona, p. 1533.
8) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 198; Virgile, Enéide, II.
9) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490; chevaux blancs du soleil, Reinach, *Cultes*, IV, p. 47.

fatidique à Rome ; ce sont, par exemple, les 12 siècles attribués à la vie de la cité ; les 12 vautours de Romulus, préfigure d'Octave. Ce sont aussi les 12 signes et les 12 dieux du zodiaque, qui entourent parfois l'image de Jupiter trônant en leur centre[1], et qui sont groupés par paire suivant le diamètre[2]. Il semble que ce soit ici plutôt les 12 dieux « consentes », qui constituent le conseil de Jupiter romain[3] et qui sont aussi groupés par couples.

### 40. — *Les songes de Catulus.*

Ce ne sont pas seulement les parents d'Octave qui sont favorisés de tels présages oniriques. Après la dédicace du temple Capitolin, faite par César en 46, Q. Lutatius Catulus, qui en avait dirigé les travaux[4], a des visions pendant deux nuits de suite[5].

La première lui montre Jupiter choisissant un enfant parmi ceux qui jouent autour de son autel, et plaçant dans le sein de celui-ci l'emblème de la république, qu'il porte à la main. Cet emblème, c'est le sceptre surmonté de l'aigle, qui, réservé tout d'abord aux dieux et à Jupiter Capitolin, est porté par le triomphateur, en tant que symbolisant sur terre Jupiter, et qui devient l'insigne des empereurs[6].

La nuit suivante, Catulus voit le même enfant sur les genoux de Jupiter, « in gremio Capitolini Jovis » ; comme il veut l'en

1) *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1057, fig. 7597.

2) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 183.

3) Id., *Hist. de la divination*, IV, p. 37 sq. ; *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 19 ; s. v. Jupiter, p. 708.

4) Il s'agit du deuxième temple Capitolin, commencé par Sylla. Q. Lutatius Catulus fut chargé de la direction des travaux, sous son consulat en 78 et même après, par une loi spéciale. *Dict. des ant.*, s. v. Capitolium, p. 902 ; Homo, *Lexique de topographie romaine*, s. v. Templum Jovis Capitolini, p. 584.

5) Suétone, *Aug.* 94.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Imperium, p. 427 ; s. v. Triumphus, p. 490 ; s. v. Sceptrum, p. 1118.

ôter, le dieu l'en empêche, car il l'élève, dit-il, pour protéger la république. Par ce geste, Jupiter l'adopte comme son fils. Mais il y a là aussi une allusion aux triomphes d'Octave, puisque le triomphateur, arrivé au Capitole, commençait par déposer « in gremio Capitolini Jovis » les lauriers qu'il tenait à la main et ceux qui couronnaient les faisceaux[1].

Suétone rapporte une autre version du premier de ces songes. Des enfants demandant à Jupiter un tuteur, le dieu désigne l'enfant Octave à qui ils doivent adresser toutes leurs requêtes ; puis il porte à sa bouche le baiser qu'Octave lui envoie de la main. C'est, en effet, un usage général chez les peuples orientaux, les Grecs et les Romains, d'envoyer avec la main un baiser au dieu que l'on vénère et à leurs images en passant près d'elles[2]. En faisant ce geste, Jupiter indique qu'il agrée tout particulièrement l'hommage d'Octave.

### 41. — *Le songe de Cicéron.*

La même année 46, la veille du jour où il accompagne Jules César au Capitole, Cicéron a un songe analogue : il voit un jeune garçon descendre du ciel au bout d'une chaîne d'or, et se poser devant la porte du Capitole, où Jupiter lui remet un fouet[3].

Cette chaîne d'or, c'est celle qui, dans les croyances antiques, relie les astres au ciel et que l'on aperçoit, par exemple, sur un bronze italique de Campanie, de l'âge du fer[4]. Elle soutient la lune :

> Par la chaîne d'or des étoiles vives
> La lampe du ciel pend du sombre azur
> Sur l'immense mer, les monts et les rives[5].

1) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490.
2) *Ibid.*, s. v. Adoratio, p. 80 ; Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 41, 78, 166, 171.
3) Suétone, *Aug.*, 9.
4) Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, pl. IX, 7, p. 327 sq.
5) Leconte de Lisle, *La lampe du ciel*, Poèmes tragiques.

Dans plusieurs légendes, la terre est suspendue au ciel par des cordes[1]. Elle l'est aussi par la chaîne d'or.

La Terre exhalait le divin cantique
Que n'écoute plus le siècle oublieux,
Et la chaîne d'or du Zeus homérique
D'anneaux en anneaux l'unissait aux cieux[2].

Ailleurs, le ciel, conçu sous la forme d'un pot, est ainsi attaché au-dessus de la terre[3]. Et c'est encore le soleil. Sur un relief chaldéen de 900 av. J.-C.[4], le dieu du Soleil de Sippara est assis à l'intérieur d'un édicule à colonnes; devant la façade, deux personnages font descendre le disque solaire du haut du toit avec des cordes, sur un autel vers lequel se dirigent des adorants[5].

La parenté avec le songe de Cicéron est évidente, car ce jeune garçon qui descend du ciel au bout d'une chaîne d'or, brillant métal solaire, et qui vient se poser devant Jupiter, comme le disque descend devant Schamasch, n'est autre que Sol, que caractérise, sans doute possible, le fouet, son attribut habituel. C'est Octave, divinisé en Sol, comme il l'est en Jupiter ou en Apollon.

L'association de Sol et de Jupiter paraît précisément sous Auguste[6]; avec le temps, Sol arrive à usurper la place de Jupiter Capitolin et il devient le protecteur attitré de l'empereur et de l'État; il s'identifie aux empereurs, et, comme eux,

1) Lang, *Mythes*, p. 117-8.

2) Leconte de Lisle, *Les oiseaux de proie*, Poèmes antiques.

3) Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 408.

4) Roscher, *Lexikon*, s. v. Schamasch, p. 359, fig. 5; *Rev. arch.*, 1909, I, p. 319, fig. 9; Perrot-Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, p. 209, fig. 71.

5) Cf. sur les monuments assyriens, le disque ailé du soleil d'où pendent deux rubans que tiennent des adorants, les cordes qui les unissent au soleil. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 176; Perrot, *Hist. de l'Art*, II, p. 685, fig. 343. Rappelons les légendes où le soleil est attaché par les mortels avec une corde, Lang, *op. l.*, p. 117-8; on fait descendre la lune avec une corde dans des rites magiques, *Dict. des ant.*, s. v. Magia, p. 1516.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Sol., p. 1382.

il est le « conservator et restitutor orbis, dominus imperii romani[1] ».

On possède l'image du deuxième temple Capitolin[2] sur les deniers du triumvir Petilius Capitolinus, de l'an 40 av. J.-C. environ. Des disques sont suspendus à des chaînes entre les colonnes de la façade[3]. Rappellent-ils, comme on le dit, l'offrande de sonnettes, faite, non au temple de Jupiter Capitolin, mais à celui de Jupiter tonnant, par Auguste, à la suite d'un songe[4]? Non pas[5].

1) *Ibid.*, p. 1384.

2) Le quadrige de Sol paraît dans le fronton du quatrième temple Capitolin, commencé sous Titus et achevé sous Domitien, mais point encore dans celui du deuxième temple auquel se rapporte le songe de Cicéron.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Capitolium, p. 1902, fig. 1147.

4) Suétone, *Aug.* 91; *Dict. des ant.*, s. v. Capitolium, p. 902.

5) Le temple de Jupiter Tonnant, situé au Capitole, est construit par Auguste qui avait failli être frappé de la foudre en Espagne, et dédié en 28 av. (Homo, *op. l.*, p. 595; Suétone, *Aug.* 29). Il est donc postérieur à la dédicace du deuxième temple Capitolin.

D'autre part, l'histoire des sonnettes a été mal comprise par Suétone lui-même. « Dans le temps, dit-il, où Auguste fréquentait assidûment le temple de Jupiter Tonnant au Capitole, il rêva que Jupiter Capitolin se plaignait qu'il entraînait loin de lui ses adorateurs, et qu'il répondait ne lui avoir donné le Jupiter Tonnant que comme portier. En effet il entoura bientôt de sonnettes les combles de l'édifice (fastigia), comme il y en avait à peu près à toutes les portes » (Suétone, *Aug.*, 91). En réalité, les clochettes, qui sont des apotropaia (*Dict. des ant.*, s. v. Tintinnabulum, p. 342 sq.), sont souvent mises en relation avec la foudre, dans l'antiquité comme dans les temps modernes (Ex. Sébillot, *Le Folklore de France*, IV, p. 143 sq.). Dans le culte bouddhique, par exemple, sonnées brutalement et sans rythme, elles sont évocatrices du tonnerre (*Rev. hist. rel.*, 1917, LXXV, p. 7). Placées sur les édifices anciens ou modernes, elles en détournent la foudre. Pendant le moyen âge et les temps modernes encore, on croit que le son des cloches écarte l'orage. A Genève, en 1442, le Conseil ordonne de sonner les grosses cloches en temps chaud et orageux. En 1490, on paie le guet pour avoir sonné la grosse cloche à l'approche de l'orage; en 1515 on le paie, selon la coutume, « pour sonner la grosse cloche en temps couvert et orageux ». Et la grosse cloche genevoise, la Clémence, suspendue en 1407 dans la tour de Saint-Pierre, porte sur elle l'indication de sa mission; elle doit par sa voix, terrifier le démon (cf. Deonna, *Les croyances religieuses de la Genève antérieure au christianisme*, Bul. Inst. National genevois, XLII, 1917, p. 220). La cloche de Spycker, village du Nord de la France,

Les disques suspendus à des chaînes, entre les colonnes du temple Capitolin, n'ont rien de commun avec ces clochettes « paratonnerres ». Ce sont des « oscilla » qui, mannequins, poupées, masques, boucliers de forme circulaire ou échancrée (pelta), disques, sont suspendus par les anciens à un arbre ou à un édifice, suivant un rite connu, et se balancent en l'air[1]. On les place volontiers entre les colonnes des portiques ou des édifices[2], et ils paraissent à cette place sur des reliefs et des peintures. Mais pourquoi l'oscillum, dans le songe de Cicéron, devient-il le dieu Sol? L'oscillum est parfois en relation avec les divinités célestes, et il semble qu'il a été, du moins en certain cas, l'effigie même du dieu[3]. L'oscillum en forme de pelta rappelle le croissant lunaire, et la pelta est en effet appelée par les anciens « lunata »[4]; le disque et le bouclier rond sont fréquemment assimilés au disque du soleil[5]; enfin, sur une peinture de Pompéi, entre les colonnes de l'édicule, un aigle posé sur une couronne, symbole solaire connu, est suspendu à une chaîne[6]. Si l'on se rappelle de plus que les clipei votifs, suspendus dans les temples, portent souvent les images des dieux, des héros, les portraits des ancêtres et des

montre cette inscription : « Léonard est cette cloche, excellent nom. En l'an 1598. On la sonnera quand il fera du tonnerre et des éclairs ». (Pillon, *Pèlerinages de guerre*, 1917, p. 63). On connaît d'autres inscriptions campanaires analogues (Déchelette, *Rev. des ét. anc.*, 1910, p. 83 ; 1909, p. 362), qui rappellent l'invocation antique au dieu maître des tempêtes, Jupiter auctor bonarum tempestatum : « A fulgure et tempestate libera nos Domine ».

Les sonnettes servaient donc à protéger contre la foudre le temple de Jupiter Tonnant ; c'étaient des paratonnerres magiques, comme les acrotères antiques et les cloches de nos églises.

1) *Dict. des ant.*, s. v. Oscillum, p. 257 ; s. v. Clipeus, p. 1259.

2) *Ibid.*, s. v. Clipeus, p. 1259; s. v. Oscillum, p. 257.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Oscillum, p. 257 et note 3.

4) *Ibid.*, s. v. Clipeus, p. 1257.

5) Cf. disque de bronze du temple de Sancus, comme attributs solaires, *Liv.* VIII, 20, 8 ; Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, 1917, p. 118, note 1.

6) *Dic. des ant.*, s. v. Clipeus, p. 1259. Peut-être l'aigle légionnaire dans l'édicule du prætorium. *Dict. des ant.* s. v. Signa, p. 1317, 1324

empereurs (imago clypeata)[1], on comprend de quels éléments réels s'est constituée la vision de Cicéron, l'influence exercée sur le dormeur par les objets d'art qu'il avait sous les yeux pendant la veille, et par les pratiques de son temps.

### 42. — *La reconnaissance de l'enfant divin.*

Catulus rencontre Octave et reconnaît en lui l'enfant de ses rêves. Cicéron l'aperçoit auprès de César lors d'un sacrifice et l'identifie aussi. Athalie n'a-t-elle pas retrouvé dans le temple l'enfant qu'elle a vu dans son songe et qui doit la détrôner? Les anciens ont eu des rêves prémonitoires de ce genre, dont Artémidore donne des exemples. Mais il s'agit aussi du thème habituel de la reconnaissance de l'enfant divin par les assistants qui l'ignorent encore. Ainsi Siméon, quand Jésus est présenté au temple, discerne en lui le Messie promis.

Nous mouvant en pleine légende, nous ne nous préoccupons pas ici de la réalité historique de ces faits. Sinon nous devrions remarquer une difficulté chronologique. Les visions de Catulus et de Cicéron ont lieu lors de la dédicace du Temple Capitolin (post dedicatum Capitolium, Cicero, C. Caesarem in Capitolio prosecutus) et sont évidemment inspirées par cet événement important. A cette date, Octave, né en 63, a 17 ans. Il n'est donc pas, comme le présentent les songes, un tout jeune enfant, encore revêtu de la robe prétexte, puisqu'il prend la toge virile à la fin de sa quinzième année[2].

### 43. — *Le présage du palmier aux colombes* (45 av. J.-C.).

En 45, à Munda en Espagne, où César vainc le fils de Pompée, comme il fait abattre une forêt pour construire son camp, il y rencontre un palmier, présage de victoire, qu'il

1) *Ibid.*, p. 1258-9.
2) *Dict. des ant.*, s. v. Toga, p. 352.

ordonne de conserver[1]. Le rôle du palmier comme symbole de victoire est bien connu[2]. Mais cet arbre donne lieu à un nouveau présage, le palmier jouant, on le sait, un grand rôle dans la divination, et les livres sibyllins étant écrits sur des feuillets de ce végétal[3]. Voici qu'il se produit un miracle. Une pousse sortie subitement (continuo) du palmier, grandit en peu de temps, à tel point que non seulement elle égale le tronc qui lui a donné naissance, mais qu'elle le recouvre. Ce rejeton miraculeux, c'est Octave, qui dépassera en grandeur son père adoptif, et, on l'a vu dans le songe d'Atia et dans le sacrifice thrace, s'élèvera jusqu'au ciel, pour couvrir le monde de son ombre protectrice. César pouvait dire de son futur successeur, comme Jean-Baptiste de Jésus : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ».

Le palmier est arbre d'Apollon[4]. Or Octave est fils de ce dieu, et le choix de cet arbre s'impose. Le palmier annonce aussi, comme le prévoit César, sa propre victoire[5], et celle d'Auguste qui a fondé l'empire et qui inaugure une ère nouvelle, appelée l'ère de la victoire[6]; c'est la Victoire assurée au monde par Auguste à la bataille d'Actium, instituée comme divinité tutélaire du régime nouveau[7], et tout spécialement d'Auguste.

Le prodige se complique encore. Des colombes viennent nicher sur ce palmier, bien que, remarque Suétone, cette

1) Suétone, 94.

2) Cf. Tarbell, *The palm of victory*, Class. Phil., 1908, p. 264 sq.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Duumviri, p. 434; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 289. Sans doute à cause des relations de la Sibylle de Cumes avec Apollon, dont le palmier est l'attribut.

4) *Bulletin Correspondance hellénique*, 1910, p. 235, note 4. On fait pousser des palmiers autour des temples d'Apollon et d'Artémis, *ibid.*, p. 240, référ.; *Dict. des ant.*, s. v. Arbores, p. 358, 311, fig. 367; Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 36.

5) César et la Victoire, *Dict. des ant.*, s. v. Victoria, p. 838.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Victoria, p. 839 et note 9.

7) *Ibid.*, p. 839.

espèce d'oiseau évite ce feuillage rude et dur. S'il s'agissait d'oiseaux ordinaires, la remarque serait judicieuse, mais qu'importe, puisque ce sont des oiseaux symboliques[1] ! La colombe est un oiseau prophétique[2], qui donne spécialement des présages aux rois, des « auspicia regalia »[3]. Elle confirme la royauté d'Octave ; elle vient se poser sur son palmier, comme le Saint-Esprit descend sur la tête de Jésus lors de son baptême[4], et elle affirme ainsi leur mission divine à tous deux. De plus, elle est l'oiseau de Vénus, dont César, Octave[5] et les Jules se réclament, par l'entremise d'Énée, fils de la déesse. Vénus annonce à ses descendants la victoire en envoyant ses oiseaux nicher sur le palmier qui la promet ; on se rappellera que César identifie sa propre victoire à celle de Vénus, que, sur ses monnaies, la Victoire reste entre les mains de Vénus Victrix, et qu'Auguste aussi, sur un vase d'argent du trésor du Boscoreale, reçoit des mains de Vénus l'hommage d'une statuette de la Victoire[6].

Préfigure d'Octave, Énée avait été témoin d'un prodige analogue, et les colombes de sa mère étaient venues se poser sur l'arbre dont il cherchait le rameau d'or[7]. Horace lui-même prétend qu'étant enfant, il fut l'objet de la protection visible des dieux, lorsqu'un jour, fatigué de ses jeux et dormant sur un coteau, des colombes, divines messagères, vinrent le couvrir de feuillages[8] :

*Fronde nova puerum palumbes*
*Texere : mirum quod foret omnibus.*

1) De même voir un aigle se percher sur un arbre très haut est bon signe pour celui qui s'apprête à l'action, mauvais pour celui qui la craint. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, 1, p. 311.

2) *Ibid.*, II, p. 282 sq. 349 ; par ex. dans la mantique de Dodone et de Zeus Ammon.

3) *Ibid.*, IV, p. 59, note 3.

4) Loisy, *Evangiles synoptiques*, I, p. 410, Luc.

5) Properce, *Elégies*, III, 4 : « Ipsa tuam serva prolem, Venus ».

6) *Dict. des ant.*, s. v. Victoria, p. 838.

7) Virgile, *Enéide*, VI, 203.

8) Horace, *Odes*, III, 4. Ad Calliopem.

Si l'on veut rattacher à des prototypes plus anciens ce palmier aux colombes, on reconnaît en lui un de ces arbres sacrés sur lesquels viennent se poser les oiseaux divins, dans la civilisation égéenne déjà, puis grecque[1] et romaine[2]. Faut-il s'étonner qu'à la suite de ce prodige César ait pris la résolution de ne vouloir comme successeur qu'Octave?

(*A suivre.*) W. DEONNA.

1) Qu'on se rappelle les colombes sur le chêne de Dodone. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, II, p. 282 sq., 349.

2) Cf. encore, lors des jeux rituels d'Énée, aux funérailles d'Anchise, la colombe attachée au sommet d'un mât, et ses prototypes. *L'épisode d'Aceste au V^e livre de l'Enéide*. Rev. des ét. anciennes, 1916, p. 182 sq.

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

J. Rendel Harris. — **Origin and meaning of Apple cults.** Manchester, University Press, 1919.

La thèse, soutenue par M. J. Rendel Harris dans cet opuscule, est que le dieu, nommé par les Grecs Apollon, en qui les Grecs voyaient principalement un dieu solaire et un dieu guérisseur, n'était en réalité, du moins à l'origine, que le pommier divinisé.

Cette thèse, à laquelle aucun texte, aucun document hellénique n'apporte le moindre appui, ne mériterait même pas d'être discutée si, elle ne mettait, une fois de plus, en pleine lumière, le danger et la vanité d'une méthode, que l'on prétend imposer, comme la seule méthode féconde, aux historiens des religions.

M. J. Rendel Harris affirme tout d'abord qu'Apollon a été en Grèce « la personnification du pouvoir guérisseur et des attributs solaires du gui, et plus spécialement du gui qui se développe sur le pommier, qu'à l'origine la pomme et le gui du pommier ont été les symboles sacrés du dieu »[1].

D'autre part, comme il est à peu près certain que le culte d'Apollon est venu en Grèce des régions situées au nord de ce pays, il est vraisemblable que le nom du dieu n'est pas un nom grec, mais qu'il a été apporté, lui aussi, par quelque tribu septentrionale « et, ajoute

1) «... *That the god was the personification of the healing virtue and solar attributes of the mistletoe, and particularly of the mistletoe as it is found growing upon the apple-tree : and that the apple and its mistletoe are his original sacred symbols* ». P. 5.

l'auteur, on a pu affirmer, non sans audace, qu'Apollon était simplement notre *apple* (pomme) déguisé ».

Telle est l'affirmation dont M. J. Rendel Harris veut maintenant démontrer l'exactitude et la justesse.

Comment s'y prend-il? Dans un premier chapitre il signale l'existence, la survivance, en diverses régions de la Grande-Bretagne, de coutumes destinées à assurer la fécondité des pommiers. L'une de ces coutumes consiste à arroser un pommier, d'habitude le plus beau pommier du verger, avec du cidre chaud, dans lequel sont entassées des pommes rôties; l'acte est accompagné d'une chanson, variable suivant les localités, dans laquelle on adjure le pommier de donner beaucoup de pommes; M. J. Rendel Harris rapproche ces coutumes de légendes recueillies par A.-B. Cook dans la littérature celtique; il en conclut, comme A.-B. Cook lui-même, que le pommier était presque aussi sacré que le chêne et pouvait prétendre autant que le chêne au titre de Roi du Bois. Les adorateurs du pommier croyaient à l'existence d'un « esprit du pommier » (*apple-spirit*), dont ils se conciliaient la faveur, en vue de la prochaine récolte, en lui offrant des pommes et du cidre ».

Cet « esprit du pommier », M. J. Rendel Harris en retrouve la trace dans d'autres coutumes. Par exemple, dans le Devon, on fait monter un jeune garçon dans le pommier; il s'asseoit sur une des branches; il est censé représenter une mésange; on lui offre du pain, du fromage et du cidre, puis tous les assistants groupés autour de l'arbre chantent une chanson dans laquelle ils demandent pour l'année prochaine le plus de pommes possible. Le tout est accompagné de coups de pistolets, de bombardes, de toutes les vieilles armes qu'on a pu trouver. L'identification du garçon avec une mésange suggère à M. J. Rendel Harris des rapprochements avec d'autres coutumes où un roitelet est tué; de là, l'auteur passe à des traditions concernant le rouge-gorge. De ces rapprochements et de ces transitions, il résulte à ses yeux que l'esprit du pommier a été d'abord représenté sous la forme d'un oiseau, que l'oiseau était ou sacrifié ou mangé, et que plus tard cet oiseau fut remplacé par un jeune garçon, par un être humain. En outre, M. J. Rendel Harris pré-

1)... « *and it was audaciously affirmed that Apollo was only our apple in disguise* ». P. 5.

tend saisir la trace de croyances et de rites analogues dans le monde grec, sur certaines monnaies crétoises où l'on voit un dieu jeune, nu, assis au milieu d'un arbre, tenant parfois un oiseau, plus exactement un coq dans la main. Ce dieu est désigné sur les monnaies par le nom de Zeus Velchanos ou Felchanos. Et M. J. Rendel Harris d'écrire : « Le Zeus jeune garçon, comme nous pouvons l'appeler, est exactement le parallèle grec du garçon du Devonshire qui est à la fois l'arbre et la mésange ». Suit une comparaison entre le culte du pommier et le culte du chêne, d'où se déduit, pour le culte du pommier, l'évolution suivante : e Pommier (renfermant le dieu du ciel par l'intermédiaire du gui) — l'Oiseau du Pommier (rouge-gorge, roitelet, mésange), probablement tué et mangé dans une cérémonie annuelle ; — le garçon du Pommier ; — le dieu du Pommier (Apollon, Balder, ou toute identification similaire).

Mais le dieu jeune, assis dans un arbre, des monnaies crétoises précitées, n'est point Apollon. Ici M. J. Rendel Harris fait intervenir une autre monnaie crétoise, frappée dans une cité de l'île dont le nom est démeuré inconnu. Au droit de la monnaie est figuré un personnage masculin, nu jusqu'à la ceinture, assis dans les branches d'un arbre et tenant une couronne dans la main gauche. Au revers, Apollon tenant la lyre de la main gauche et le plectre de la main droite, assis dans les branches d'un laurier. M. J. Rendel Harris suppose que les deux figures du droit et du revers sont identiques et représentent le même dieu, Apollon. Quant au laurier, ce n'était pas à l'origine l'arbre consacré à Apollon ; après sa victoire sur le serpent Python, affirme M. J. Rendel Harris, le dieu se couronna de chêne. Ici, pour les besoins de sa cause, notre auteur donne une légère entorse au texte d'Ovide. Ce détail n'existe ni dans Ovide, ni dans l'hymne homérique à Apollon. Ovide dit seulement que les athlètes, vainqueurs aux jeux Pythiques du pugilat, de la course à pied et de la course en chars, recevaient comme prix une couronne de chêne. Nul n'a le droit d'en conclure qu'après sa victoire sur Python Apollon se soit couronné de chêne. Et pourtant voici la conclusion à laquelle sur ce point aboutit M. J. Rendel Harris : « Nous sommes maintenant tout près de trouver qu'Apollon est un garçon du Chêne (*an oak-boy*), du type de Zeus Felchanos. Pour passer du chêne au pommier le document numismatique nous manque. Nous pouvons citer des monnaies représentant le dieu tenant une pomme, nous pouvons

signaler le pommier sacré à Delphes; cependant la démonstration reste incomplète et nous devons formuler notre solution dans les termes suivants. Au quatrième siècle av. J.-C., en Crète, Apollon était un génie d'arbre, l'arbre étant un arbre à baies, mais ayant pu être précédemment un autre arbre, non encore idendifié ». Mais M. J. Rendel Harris ne s'en tient pas à cette formule prudente. Un peu plus loin, il écrit : « Apollon nous est apparu comme un génie du laurier ou d'un arbre à baies, et il est probable qu'antérieurement à cette forme il fut un génie du chêne ou un génie du pommier. Les documents crétois n'en donnent pas la preuve formelle; toutefois, tels qu'ils sont, ils sont fort importants. Ils nous montrent certainement Apollon comme un génie d'arbre, sous une forme qui n'est pas sans analogie avec celle du garçon du pommier du Devonshire ». Dans les pays nordiques, M. J. Rendel Harris croit retrouver Apollon dans le personnage mythique de Balder; il rapproche le mot *Balder* de la forme primitive du mot *apple*, forme qui serait *abal*, avec l'accent sur la seconde syllabe; cette accentuation aurait pour résultat, dans les mots composés, de faire tomber la première syllabe *a*, d'où un mot comme Balder = une forme primitive *apál-dur*, signifiant le pommier. Ainsi Balder serait le génie du pommier, parce que *balder* signifie pommier.

Voilà la thèse et voilà la méthode par laquelle on la soutient. Nous ne cesserons d'affirmer qu'une telle méthode, fondée sur le mélange des temps et des lieux, sur des rapprochements arbitraires, artificiels et superficiels, est exactement le contraire d'une méthode historique et scientifique. Il n'y a pas un seul document grec qui montre Apollon en rapport avec le pommier : peu importe. Parce qu'une image figurée sur une monnaie crétoise représente Apollon assis entre les branches d'un laurier, on rapproche cette image d'une coutume anglaise, dans laquelle un jeune garçon s'assied dans les branches d'un pommier, et l'on en conclut qu'Apollon a dû être un génie du pommier, avant d'être un génie du laurier. C'est de la fantasmagorie pure et simple. C'est un défi aux règles les plus élémentaires de toute méthode raisonnable.

Dans son introduction, M. J. Rendel Harris déclare qu'il n'est pas surpris de l'opposition que soulèvent ses vues révolutionnaires. De grâce, réservons le mot de *révolution* pour des tentatives plus sérieuses et moins puériles. M. J. Rendel Harris raille ce qu'il

appelle le conservatisme religieux du monde érudit, *the religious conservatism of the scholarly world.* Il n'y a là aucun esprit de résistance au progrès ni aux nouveautés. Il y a là du bon sens, et c'est tout.

J. Toutain.

---

Paul Volz. — **Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum.** — Tubingue, Mohr, 1910, XII-217 pages.

MM. Duhm, Gunkel et Weinel, dans des études remarquables sur le même sujet, avaient mis surtout en lumière la place importante que les phénomènes pneumatiques tenaient dans la religion de l'ancien Israël, dans le judaïsme et dans le christianisme primitif, comme dans toutes les religions antiques. M. Volz, lui, s'attache à retracer l'évolution des *idées* que l'on s'est faites en Israël, au cours des siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, sur l'esprit divin, sa nature et son action.

Il distingue deux grandes périodes. Dans la première l'esprit a été conçu tantôt comme un *démon* — tel l' « esprit mauvais qui tourmentait Saül, celui qui mit la brouille entre Abimèlek et les Sichémites (Jug. 9, 23), celui qui « passe sur » le mari jaloux (Nomb. 5, 14), ou le démon de tempête qui emportait parfois Élie (1 Rois, 18, 2; 2 Rois 2, 16) — tantôt comme un *être spirituel* qui a besoin d'un corps étranger pour s'y incarner — tel celui qui pousse çà et là Samson, celui qui communique aux nabis le délire extatique, aux héros l'enthousiasme patriotique, — tantôt enfin comme un *élément* impersonnel, une sorte de fluide — tel l'esprit que Moïse partage entre les 70 anciens (Nomb. 11, 25). On faisait intervenir l'esprit-élément surtout pour expliquer les phénomènes pneumatiques (extase, insensibilité, puissance miraculeuse, connaissances surnaturelles, etc.); mais quelquefois il jouait le rôle d'un principe de vie pénétrant tout l'univers (chez Ézéchiel et dans Gen. 1, 2).

Quelle que fût l'acception qui prédominait, l'esprit était primitivement regardé comme absolument indépendant de Yahvé; la notion d'esprit était un concept naturiste, que les grands inspirés du Dieu d'Israël, les Osée, les Ésaïe, les Michée, les Jérémie semblent éviter à dessein lorsqu'ils parlent de leur don prophétique.

Cependant peu à peu on voit « l'esprit » mis dans une relation de plus en plus étroite avec Yahvé, le Dieu de la justice. Il se forme ainsi une quatrième notion : par « esprit » on désigne le *principe de vie physique et d'énergie morale* qui a sa source dans le Dieu d'Israël (par ex. Éz. 39, 26-27 ; 39, 29).

A la seconde époque, qu'on peut faire commencer à l'exil, on trouve en cours les quatre mêmes notions, mais avec des changements importants. L'élément moral passe tout à fait au premier plan : le principal effet de la présence de « l'esprit » en un homme est de développer en lui la sagesse, la crainte de Yahvé; le « Serviteur de Yahvé », qui accomplit dans le calme son œuvre missionnaire, est mis au-dessus de l'extatique qui clame dans les rues (Is. 42, 2).

Le caractère surnaturel des manifestations de « l'esprit » tend à s'effacer. Sans doute, contrairement à une opinion encore fort répandue, le judaïsme postexilique a eu, lui aussi, ses « pneumatiques », surtout à certaines périodes particulièrement agitées — M. Volz l'établit dans un chapitre très mesuré et très probant. — Cependant le monde juif se montrait beaucoup plus réservé dans l'appréciation des phénomènes extatiques que les peuples voisins.

Enfin — autre différence plus saillante encore avec le passé — on voit apparaître et se développer une nouvelle notion de l'esprit, celle de *l'esprit-hypostase*, du Saint Esprit; ce qu'on appelle ainsi c'est la nature et la puissance de Dieu personnifiée. M. Volz étudie en grand détail le sens et la portée de cette notion chez les différents représentants de la pensée juive; il en précise les rapports avec les autres hypostases qui surgissent à cette époque (esprits, anges, *chekina*, Parole, Logos, Sagesse, loi); il en recherche enfin les origines et admet qu'une large place doit être faite à l'influence du mazdéisme et de la philosophie stoïcienne.

Dans sa conclusion il esquisse le rôle de la notion d'esprit dans le christianisme primitif. Il remarque qu'elle n'intervient presque jamais dans l'enseignement de Jésus, non plus que dans la pensée des deux premiers évangélistes. La place considérable qu'elle tient, au contraire, chez Paul, dans le troisième Évangile et dans le livre des Actes ne peut s'expliquer, selon lui, que par l'influence de la mentalité des néophytes originaires de l'Asie-Mineure, cette terre d'élection des mystères. Toutefois Paul lui-même s'est efforcé d'endiguer ce flot de « pneumatisme » en présentant le développement de la

vie morale comme un don de « l'esprit » bien supérieur aux charismes extatiques.

Il y aurait, naturellement, plus d'un point de détail, dans l'exposé de M. Volz, qui prêterait à la discussion. On peut trouver, par exemple, bien tranchée la distinction qu'il établit entre l'esprit-démon et l'esprit-être spirituel. Le passage Ps. 51, 13, sur lequel il fait grand fond, est très probablement une addition (voy. *Bible du Centenaire*, III, 1, p. 51). Le récit de résurrection 1 Rois 17, 21 ne doit pas être assimilé à celui d'Éz. 37, 1-14; dans le premier le mort revit parce que *son âme* (*naphchô*) est rentrée en lui; dans l'autre le retour à l'existence se produit parce que le prophète fait pénétrer dans les cadavres la *rouah* (principe de vie impersonnel) appelée des quatre vents : il y a là deux conceptions anthropologiques fort différentes.

Mais, bien qu'on puisse varier dans l'interprétation, souvent très délicate, de tel ou tel passage, on utilisera, avec un réel profit cette étude, dont l'auteur a su rester clair et dégager les grandes lignes, out en s'attachant à passer en revue tous les textes, à en noter les moindres nuances et à envisager les questions sous leurs aspects les plus variés. Il faut lire ce livre si l'on veut comprendre la formation des idées chrétiennes sur l'Esprit. Il rendra service aussi à tous ceux qu'intéresse l'évolution générale des notions religieuses dans l'ancien Israël et dans le judaïsme.

Adolphe Lods.

---

A. Loisy. — **Les Actes des Apôtres**. — Paris, Nourry, 1920.

Le commentaire considérable et savant que M. A. Loisy vient de publier des Actes des Apôtres est digne de l'auteur des commentaires des Synoptiques, du quatrième Évangile et de l'Épître aux Galates. On y découvre la même érudition précise, la même modération de pensée, la même pénétration critique.

On sait que le témoignage des Actes contredit souvent celui des épîtres pauliniennes; l'exégète est obligé de choisir entre les deux versions. Un grand nombre d'auteurs tendaient, ces dernières années, à préférer les récits des Actes; Ramsay, notamment, a brillamment défendu leur valeur historique, et c'est aussi, dans l'ensemble, la conclusion qui se dégage de l'œuvre d'Harnack. Loisy, par contre, se méfie d'eux, qui ne sont, dans leur forme défi-

nitive, qu'un plaidoyer tendancieux, et quand ils divergent d'avec l'apôtre, il adopte la relation de ce dernier. Ainsi, avec Schwartz il considère comme surcharge et doublet l'histoire du voyage que Paul et Barnabé auraient fait en commun en Chypre et en Lycaonie, et au sujet duquel Paul est muet, jamais les apôtres ne se seraient ensemble rendus dans ces pays; après l'entrevue d'Antioche, Barnabé aurait évangélisé Chypre, Paul ce serait arrêté en Lycaonie et en Pisidie avant d'arriver chez les Galates, et c'est de ces deux missions que le rédacteur des Actes aurait de toutes pièces construit l'histoire imaginaire de ce voyage supplémentaire : hypothèse tentante, et qui explique comment à Chypre, c'est Barnabé, en Asie Mineure, Paul, qui agit en fait au nom des deux voyageurs (p. 68-70). On est plus étonné de voir M. Loisy affirmer catégoriquement (p. 72) que lors du concile de Jérusalem, l'énumération des observances imposées aux Gentils (XV, 13-21) doit être une hardie fiction « puisqu'elle contredit formellement l'épître aux Galates, d'après laquelle aucune observance légale ne fut réclamée et rien ne fut demandé aux missionnaires que la collecte pour la communauté de Jérusalem (Gal., II, 6, 9-10) ». Paul, prédicateur passionné, et partie dans le débat, mérite-t-il vraiment cette confiance absolue? Ailleurs (p. 944, 945), M. Loisy s'appuie, sans en discuter l'authenticité, sur les épîtres dites de la captivité (Colossiens, Philemon, Philippiens) dont aucune n'est cependant à l'abri de toute critique.

Quant au texte des Actes, M. Loisy y discerne deux éléments : d'abord, l'œuvre de Luc, compagnon de l'apôtre Paul, auteur du troisième évangile, et qui, dans ses deux ouvrages, veut raconter essentiellement « l'histoire héroïque de la foi, ce que Jésus avait fait et enseigné, comment il avait souffert la mort, comment de son immortalité il avait renvoyé ses disciples à Jérusalem, comment l'espérance du salut s'était affirmée par Pierre et ses compagnons, par Etienne, et comment elle s'était repandue par les hellénistes dispersés, enfin, comment Paul, formé à Antioche auprès de Barnabé, avait porté l'evangile en divers pays et comment il avait termine sa carrière à Rome » (p. 107). Mais cette œuvre honnête et sobre a été remaniée complètement par un redacteur, dont M. Loisy fait un Romain du groupe dont émanent aussi les épîtres clémentines, et qui délibérément faussa le récit primitif pour en faire un plaidoyer en faveur des thèses suivantes :

D'abord, il s'agit de démontrer que le christianisme n'est pas autre chose que la religion juive bien comprise, et que si les lois romaines tolèrent la pratique de cette dernière, c'est donc le christianisme qui doit jouir de cette tolérance, et cette conclusion s'impose d'autant plus que les Juifs eux-mêmes ont toujours mal compris leur religion (discours d'Étienne, VII, 2-53);

Ensuite, que si la synagogue a condamné et persécuté les chrétiens, c'est uniquement parce que ceux-ci ont voulu faire partager par les païens le salut promis à Israël, bienfait dont les païens devraient leur savoir gré et dans lequel l'auteur des Actes voit un titre nouveau qui doit valoir aux Chrétiens la protection officielle;

Qu'enfin, dans le passé, ce ne sont pas les Romains, mais les Juifs qui ont persécuté le christianisme; si les évangiles s'efforcent de dégager le procurateur romain de la responsabilité de la mort de Jésus, les Actes, de leur côté, invoquent, en faveur d'une politique de tolérance, la première jurisprudence créée à propos de la propagande chrétienne (p. 94, à propos d'Actes, XXVIII, 31).

On remarquera tout d'abord que M. Loisy reconnaît l'unité de l'ouvrage, et résiste à la tentation qui a poussé Clemen, Hilgenfeld et d'autres à découper l'œuvre à l'excès et à y chercher la juxtaposition d'un certain nombre de sources indépendantes. D'autre part, Luc, pour lui, est l'auteur primitif dont le travail a été ultérieurement remanié, et non point, comme le pense Harnack, le rédacteur du texte définitif, et ici encore, on peut sans réserve se rallier aux conclusions du savant professeur du Collège de France : les Actes, tels que nous les lisons, ne sont pas d'un témoin oculaire. Enfin, pour ce qui concerne l'attribution, à l'auteur primitif ou au rédacteur, des différentes parties du livre, M. Loisy évite sagement de l'établir d'une façon trop absolue; les remaniements ont probablement, dans une certaine mesure, altéré la narration tout entière; les passages en « nous » sont de Luc, incontestablement, mais il serait dangereux d'en conclure, comme certains, tels Renan, ont voulu le faire, que Luc n'a accompagné Paul que dans les seules circonstances rapportées à la première personne et conservées aujourd'hui sous cette forme; la source aura contenu d'autres récits, supprimés plus tard par le rédacteur parce qu'ils le gênaient ou qu'il préférait les remplacer par sa version personnelle, et notamment, elle doit avoir rapporté autre chose que l'exposé des voyages

pauliniens; dans les chapitres relatifs à la communauté hiérosolomitaine, M. Loisy la reconnaît souvent à juste titre, et ceci permet d'ailleurs, de rendre compte, par exemple, de la christologie très simple de la première partie des Actes, très primitive et difficile à concilier avec le caractère plus développé et plus universaliste que l'on reconnaît, dans la suite, autant dans les discours attribués à Pierre que dans ceux de Paul. Inversement, M. Loisy discerne comment le rédacteur, dans des passages qui sont incontestablement de lui, s'est lui aussi servi de la première personne pour respecter le contexte (cf. p. 791, à propos des Actes, XXI, 17).

Il serait impossible de noter ici toutes les observations judicieuses éparpillées dans ce commentaire considérable qui, suivant pas à pas le texte des Actes, ne contient pas d'exposé systématique; citons simplement, à titre exemplatif, la clarté avec laquelle M. Loisy met en évidence la tendance d'antidater les premieres apparitions de l'Esprit, qui, en fait, ne se sont produites que peu à peu et de préférence dans les communautés hellénochrétiennes, et que le rédacteur montre naissant immédiatement après la mort de Jésus, et parmi les communautés judaïsantes (p. 110); l'explication ingénieuse du départ de Paul pour Tarse (IX, 30) et de la longue inaction à laquelle e condamne l'auteur des Actes et qui semble contredite par les épitres, et qui ne serait qu'un moyen de retarder le début de sa propagande pour permettre à Pierre de convertir, en la personne de Cornélius, le premier gentil, et de rattacher, par conséquent, aux judaïsants, le prosélytisme chrétien (p. 425 sq); la très intéressante discussion enfin des événements qui ont conduit au martyr de Jacques et de Jean et la fuite de Pierre, et à propos de laquelle M. Loisy met en évidence combien les autorités juives elles-mêmes devaient être intéressées dans le développement du christianisme, devaient en surveiller étroitement les étapes, devaient prendre position dans des décisions aussi importantes que, notamment, le concile de Jérusalem, qui, pouvant entraver la propagande du judaïsme orthodoxe, déclancha les persécutions dont les chefs de la communauté de Jérusalem furent les victimes (473 sq. à propos de XII, 1 sq.)

Quant à la thèse essentielle : l'indication des intentions tendancieuses du rédacteur, elle est aussi pleine d'intérêt, et l'on reconnaîtra que l'application qu'en fait souvent M. Loisy au cours de son exposé éclaire plus d'une question; elle devra retenir l'attention de

tous ceux qui s'occuperont du livre des Actes. On peut douter, cependant, qu'elle emporte toutes les adhésions. On voit difficilement quel bénéfice le rédacteur croyait pouvoir tirer de son apologie; l'Etat romain tolérait tous les cultes en tant que nationaux; il ne leur interdisait que la propagande dans des milieux d'origine différente; dès lors, à quoi bon démontrer que l'enseignement chrétien répondait à la tradition israélite puisque ce n'est pas à raison des dogmes qu'il prêchait, mais à raison du public auquel il s'adressait que le christianisme était considéré avec méfiance et parfois persécuté? Aux Juifs eux-mêmes on n'aurait pas permis de convertir à la loi de Moïse des citoyens romains, tout au moins si cette œuvre de prosélytisme avait eu une certaine envergure, et l'on sait que certains empereurs, au IIe siècle encore (ainsi Antonin le Pieux), promulguèrent des édits pour renouveler l'interdiction de circoncire des étrangers.

D'autre part, dans la thèse de M. Loisy, c'est à des lecteurs romains que le livre des Actes était destiné; c'est eux qu'il s'agissait de convaincre et d'eux qu'il fallait obtenir des concessions. Que dans les Actes comme dans les Evangiles, on ait ménagé les susceptibilités païennes, c'est ce qui ne saurait être douteux; on veut montrer que le christianisme n'est pas un danger pour l'exercice des cultes païens; le récit de l'incident d'Éphèse (XIX, 32-40) par exemple, s'inspire de ce sentiment. Mais on admettra difficilement que ce soit là une tendance essentielle de la publication; l'appel à l'autorité des prophètes et de Moïse (cf. XXVI, 22), familiers aux Juifs et aux Chrétiens, mais totalement inconnus des Romains, s'explique malaisément si c'est en vue de ces derniers que le rédacteur éditait son travail; et des passages comme XVI, 20 (incident de Philippes), vont directement à l'encontre de la thèse de M. Loisy : on peut en conclure uniquement qu'il était interdit de prêcher le christianisme à des citoyens romains; si l'incident même de Philippes est historique, on comprend qu'il se soit conservé dans les Actes, malgré les conclusions défavorables qu'on pouvait en tirer; mais il se conçoit mal « qu'un apologiste sans scrupules » l'ait délibérément ajouté ou même maintenu dans son plaidoyer.

De même, le rédacteur insiste sur le caractère surnaturel de la conversion de Paul, gagné au christianisme indépendamment des premiers apôtres et de toute la communauté judéo-chrétienne et

recevant directement, par une révélation trois fois décrite, la connaissance de la vérité; l'intervention même d'Ananias manque tout au moins dans le récit à Agrippa, et c'est Jésus qui directement institue Paul son missionnaire et témoin (XXVI, 16). Comment concilier ces passages avec la théorie d'un remaniement systématique, devant prouver que Paul n'est pas autonome, mais dépend des premiers apôtres et ne fait pas autre chose que continuer une tradition qu'ils ont introduite?

D'autre part parmi les « falsifications » les plus évidentes des Actes, il en est dont la théorie de M. Loisy ne rend pas facilement compte. M. Loisy montre, d'une façon particulièrement intéressante et claire, combien il est inexact de faire de Paul l'unique apôtre des Gentils, combien le mouvement de propagande parmi les non-Israélites était intense avant lui, au point que les grandes communautés, comme Antioche et Rome, étaient fondées avant son arrivée, combien notamment le rôle de Barnabé semble avoir été essentiel. Pourquoi l'avoir fait passer tout à fait à l'arrière-plan? Quel intérêt pouvait avoir le rédacteur à effacer son rôle, à insister uniquement, en l'exagérant, sur la propagande paulinienne, et à placer ainsi le christianisme sous l'autorité d'un homme dont l'administration romaine devait bien se rappeler, malgré la fin brusque des Actes, qu'elle l'avait poursuivi et condamné et qui était donc bien mal placé pour recommander à la sollicitude de cette même administration ceux qui se disaient ses disciples? (C'est, d'ailleurs, selon M. Loisy, le rédacteur qui aurait supprimé le récit de la condamnation et de la mort de Paul, que Luc aurait parfaitement racontées; il admet aussi, malgré les objections assez sérieuses de Ramsay et d'autres, que les traditions relatives à l'issue du procès et au martyr de l'apôtre sont historiques).

L'hypothèse aujourd'hui dominante, qui voit dans les Actes un exposé justificatif du christianisme, tel qu'il était à la fin du premier siècle, et sans en faire un plaidoyer systématique, paraît rendre compte d'une façon plus heureuse de toutes ces difficultés; ainsi, l'on conçoit que pour un chrétien des environs de l'an 100, l'histoire de Paul, ait eu une importance tout à fait capitale, puisqu'on lui devait, sinon les premiers adhérents que l'Église trouva parmi les Gentils, tout au moins quelques-unes des institutions essentielles de la religion et des innovations dogmatiques et rituelles

dont certaines s'imposèrent définitivement, on comprend qu'à côté de ce personnage marquant, des prédicateurs estimables, comme Étienne et Barnabé, aient passé au second plan, malgré leur zèle et leur piété; on s'explique pareillement que tous les apôtres des premiers temps et Pierre notamment, aient été considérés comme ayant déjà enseigné la doctrine universaliste courante à Rome sous les premiers Antonins, et que l'œuvre de tous les grands fondateurs du christianisme ait été appréciée à la lumière de l'orthodoxie de cette époque. C'est l'effet de l'évolution naturelle du christianisme plutôt qu'une falsification systématique qu'il faut, souvent, reconnaître dans les erreurs et les maladresses dont l'auteur des Actes a pu se rendre coupable.

Parfois, d'ailleurs, on a l'impression que des passages, attribués par M. Loisy au rédacteur, sont primitifs et peuvent être considérés comme renseignements authentiques : ainsi la circoncision de Timothée qu'on ne peut avoir raisonnablement inventée que si l'on voulait recommander aux Chrétiens la pratique de ce rite, hypothèse inadmissible ; ou le discours sur l'Aréopage, où la ressemblance est frappante entre les formules employées et celles qui avaient cours dans les rites de mystères, et l'on sait que c'est une religion de mystères que Paul voulait prêcher, M. Loisy lui-même l'a savamment montré dans son livre récent sur les Mystères païens et le mystère chrétien; ou encore le récit concernant Apollos (XVIII, 25-26) : on hésite à considérer comme fantaisiste l'affirmation si formelle qu'Apollos n'était initié qu'au baptême de Jean, indication capitale au point de vue du développement du dogme, si surtout l'on se rappelle que ce baptême de Jean était aussi le seul que connaissait Jésus, le seul, probablement que pratiquaient en Palestine les Judéo-Chrétiens, et auquel Paul substitua un rite auquel il donna une signification toute nouvelle.

Il est d'ailleurs inévitable que dans un ouvrage aussi considérable et aussi riche d'idées que celui de M. Loisy, plus d'une solution soulève des discussions. L'analyse des textes ne permettra jamais, à elle seule de résoudre le problème des origines chrétiennes ; il faudra que ces textes s'éclairent eux-mêmes à la lumière du mouvement général des idées dont ils sont l'expression. Mais si la connaissance des ouvrages sacrés n'est qu'un élément de l'étude de cette grande époque, elle en est un élément essentiel ; des com-

mentaires comme ceux que M. Loisy nous a donnés précédemment et auxquels vient s'ajouter ce commentaire des Actes contribueront grandement à la faire progresser.

R. Kreglinger.

---

Alex. Pallis. — **To the Romans a Commentary**. — The Liverpool Booksellers' Co., 1920, 190 pages in-8°.

M. Pallis, qui a traduit en grec vulgaire l'Iliade et les quatre Évangiles, et qui avait publié en 1917 un essai sur l'Épître aux Romains, vient de compléter ce dernier travail. Le volume comprend une préface (p. 5-10), le texte grec (p. 11-31), un commentaire (p. 33-164), une traduction anglaise (p. 165-190).

Les conclusions de la préface sont audacieuses et soulèveront sans doute plus d'une objection. Je me borne à les indiquer. Cette épître n'aurait pas été écrite à Corinthe, pas adressée en fait aux gens de Rome ; l'auteur n'en serait pas saint Paul ; nous serions en présence d'un ouvrage apocryphe, composé probablement à Alexandrie entre l'année 70 et la fin du 1er siècle, et qui aurait été plus tard l'objet de nombreuses et importantes interpolations.

Pour l'établissement du texte, M. P. a suivi les manuscrits *F* et *G*, en indiquant dans son commentaire les corrections qui lui paraissent nécessaires. Elles sont multiples et hardies elles aussi M. P. examine ce texte, non seulement au point de vue de la langue, mais encore au point de vue exégétique, et souvent des considérations externes l'amènent à des émendations qui ne sont guère conformes aux méthodes habituelles de critique verbale. C'est dire que plus d'une est sujette à caution. Cependant il ne s'ensuit pas que l'auteur ait fait ainsi œuvre vaine. Quelques-unes d'entre elles sont de nature à pouvoir être retenues dans les éditions ultérieures de l'Épître aux Romains. Là même où le lecteur ne sera pas d'accord avec M. P. il n'en rendra pas moins hommage au sérieux de l'effort fait par lui afin de mieux pénétrer le sens de ce texte difficile.

Malgré ces réserves, et en laissant de côté la partie exégétique, qui m'est étrangère, l'ouvrage de M. Pallis présente, je crois, un réel intérêt. On admet couramment en Occident que la langue du Nouveau Testament est du grec ancien, légèrement transformé,

Assurément, depuis une vingtaine d'années, on a de plus en plus tenu compte, dans ce domaine, des données des papyrus. Mais il suffit de jeter un regard sur les travaux les plus récents, lexiques, traductions, ouvrages de philologie, pour se convaincre que c'est vers le grec ancien qu'on se tourne encore le plus souvent, quand il s'agit d'élucider telle ou telle obscurité du texte.

Et cependant, lorsque les Grecs d'aujourd'hui lisent le Nouveau Testament, ils n'ont nullement l'impression d'être en présence d'un monument archaïque de leur langue. Si on leur demande à quoi il convient de le rattacher, pas un n'hésite à déclarer que c'est au grec moderne plutôt qu'au grec ancien. Le Nouveau Testament est linguistiquement plus proche d'eux que ne l'est de nous la Chanson de Roland. Ceux-là seuls qui ignorent le grec moderne peuvent croire qu'il s'agit d'une langue morte. Grâce au caractère éminemment conservateur du grec, elle est restée au contraire singulièrement vivante. Les pensées, les expressions en sont encore, dans l'ensemble, celles des Grecs de nos jours. Pour que le texte en prenne un aspect tout moderne, pas n'est besoin d'une transformation radicale, comme c'est le cas la plupart du temps, quand il s'agit de grec ancien. Il suffit d'ordinaire d'une légère transposition de formes ou de mots. Marc, 1, 7 : οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ ; mettez à la place de οὗ le grec moderne τοῦ ὁποίου ou ποῦ, l'un plus savant, l'autre plus vulgaire, et substituez à αὐτοῦ sa forme actuelle του, vous vous trouverez en présence d'une tournure usuelle à l'heure présente, comme l'a déjà fait observer M. Psichari (*Essai sur le grec de la Septante*, p. 182), à propos de Gen. 1, 11. — Marc, 1, 38 : εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον ; la phrase moderne correspondante serait γι' αὐτὸ (= δι' αὐτὸ) βγῆκα (de βγαίνω pour ἐκβαίνω) et donnerait dans ce contexte le sens de « c'est pourquoi je suis apparu » ; c'est à tort qu'on traduit couramment par « je suis sorti » ; Luc, au passage correspondant (4, 43), écrit avec raison ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην, en employant une tournure plus littéraire que Marc, qui, lui, s'est servi d'une phrase usuelle, comme le prouve le grec moderne.

Est-ce à dire que ce grec suffirait à l'étude de la langue du Nouveau Testament ? Evidemment non. Bien des choses s'y opposent. D'abord le style des différents évangélistes, qui sont loin de repro-

duire avec une égale fidélité la langue parlée de leur temps — point important, voilé par toutes nos grammaires du Nouveau Testament et pour lequel le grec moderne est le meilleur des critériums. — Ensuite le fait que ces textes sont un des anneaux d'une longue chaine et ne sauraient par conséquent être séparés de ceux qui les précèdent : ils renferment des formes et des constructions dont on chercherait en vain l'explication dans le grec moderne. Mais il n'en reste pas moins que ce dernier est d'une importance capitale pour l'étude du Nouveau Testament. Il est regrettable qu'un fossé demeure béant entre la conception néo-hellénique et celle de la plupart des savants occidentaux qui s'occupent des Écritures.

J'ai la plus grande estime pour des travaux comme ceux de Deissmann. Cependant, à prendre les faits d'un peu haut, on est amené à constater que si ces travaux ont fait tant de bruit parmi nous, c'est en partie parce que nous n'avons prêté aucune attention à ce qui se passait en Grèce même. Deissmann a simplement suivi la voie détournée que lui ouvraient les papyrus, pour arriver, fort incomplètement d'ailleurs, à des resultats depuis longtemps considérés comme acquis par le public grec. Mais les Grecs, objectera-t-on, n'en avaient jamais rien dit. Avait-on songé à les interroger ?

Loin de moi la pensée de nier l'intérêt qu'offrent les papyrus pour les recherches de ce genre. Il est clair qu'une langue quelconque, prise à une période d'une longue évolution, présente alors des traits qui lui sont propres. On peut, dans une certaine mesure, les déterminer par élimination, en se reportant à ce qui a précédé et à ce qui a suivi. On les découvre mieux encore en consultant les documents contemporains, dont les meilleurs, quand il s'agit du Nouveau Testament, sont les papyrus. Encore convient-il de ne pas s'hypnotiser sur eux. Lorsqu'une forme est attestée par les Écritures et le grec moderne, il n'est assurément pas indifférent, mais il est accessoire, de constater qu'elle est également connue des papyrus, et il est évident que les témoignages qu'on peut tirer d'une langue parlée sont autrement nombreux et autrement nuancés que ceux fournis par des écrits, dont le nombre, pour si grand qu'il soit, n'exclut pas d'ailleurs une certaine monotonie linguistique.

Ces idées ne sont pas nouvelles. M. Psichari a déjà fait observer,

dans l'étude citée plus haut (p. 180 et suiv.), que bien des savants ont posé en principe l'utilité du grec moderne pour cette branche d'études, sans que cependant on ait passé de la théorie à l'application. C'est qu'en effet, il ne suffit pour cela ni d'un dictionnaire, ni d'une grammaire; des connaissances plus étendues sont nécessaires, et il y faut surtout le sentiment de la langue, uni, cela va de soi, à une méthode scientifique qui empêche de rien exagérer dans ce sens.

Là est l'intérêt principal des recherches entreprises par M. Pallis, qui est Grec. On connaît, par les difficultés qu'en a soulevées l'interprétation, l'exemple de καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα, Marc, 7, 19. La traduction courante « déclarant purs tous les aliments » oblige à donner à καθαρίζω un sens détourné, sans qu'on arrive du reste à rien de satisfaisant. Il n'en est plus de même, dès qu'on prend βρώματα dans le sens moderne d' « immondices ». M. P. a adopté avec raison dans sa traduction des Évangiles la leçon καθαρίζον que donnent certains manuscrits, et rendu la phrase par καὶ καστρεύει κάθε ἀκαθαρσία « et nettoie toutes les impuretés ». Il eût pu dire aussi, mais d'une façon plus crue, καὶ καθαρίζει ὅλα τὰ βρώματα. L'acception moderne de βρῶμα a été pour ce passage insérée par le P. Zorell dans son Lexique.

Marc, 6, 45 : καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον. Le sens de « contraindre » ne convient pas ici. Celui de « presser », que le contexte a suggéré aux traducteurs, est probablement encore trop fort. Les auteurs byzantins emploient ἀναγκάζω dans le sens d' « inciter, inviter ». C'est vraisemblablement ainsi qu'il faut entendre le mot dans ce passage. « Et il invita ses disciples à monter en barque », plutôt que « dans la barque », comme l'indique le grec moderne μπαίνω στὸ πλοῖο, στὴ βάρκα.

Il serait aisé de multiplier les exemples. Toute une partie de la syntaxe de Marc, celle du pronom relatif, reste obscure, si l'on n'a pas présente à l'esprit la construction du grec moderne à ce point de vue. Elle devient limpide avec elle, et cette particularité, jointe à beaucoup d'autres du même genre, montre que Marc a employé la langue courante de son temps. L'emploi de ὅτι, au lieu de ὅς, ἥ, ὅ, relevé par M. Pallis à de nombreux passages (p. 106 = Rom. 8, 29), s'explique de la même façon.

P. 127, l'auteur signale (Rom. 11, 11) ἵνα πέσωσιν dans le sens de διότι ἔπεσαν et renvoie à Jannaris, *Historical Greek Gramm.* § 1741, qui est important pour Marc, 4, 12, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μή ποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς. Ce verset, si obscur dans Marc, s'éclaircit lorsqu'on donne à ἵνα le sens de διότι et à μή ποτε celui du grec moderne « pour voir si ». « Mais pour ceux-là du dehors tout se passe en paraboles, parce qu'ils regardent et ne voient pas, qu'ils entendent et ne comprennent pas, pour voir s'ils ne viendront pas à résipiscence (gr. mod. γυρίσουν, qui vient immédiatement à l'esprit et qui se trouve en effet chez Pallis), afin (sens moderne de καὶ en pareil contexte) qu'il leur soit pardonné ». Cette explication ne résout pas toutes les difficultés, mais elle mérite en tous cas de retenir l'attention.

P. 74 (Rom. 4, 23), il ne semble pas que M. P. ait tort de rapprocher δι' αὐτὸν du grec moderne γι' αὐτὸν = περὶ αὐτοῦ. P. 106. (= Rom. 8, 28) le sens moderne de « toujours » attribué à πάντα est tentant.

Je ne suis pas d'accord avec l'auteur sur tous les points. P. 72 par exemple (Rom. 4, 15), il ne me semble pas nécessaire de corriger ποῦ (d'autres manuscrits ont οὗ) en ὅπου; comparer le proverbe ποῦ λαλοῦν πολλοὶ πετεινοὶ ἀργεῖ νὰ ξημερώσῃ. A sa place je ne me serais pas arrêté un instant sur des formes telles que λάρυνξ, ἄνγελος, μένφεται, qui sont de simples fautes d'orthographe. Mais ce sont là des détails. La méthode, dans l'ensemble, mérite qu'on la prenne davantage en considération. Elle est de nature à donner d'excellents résultats.

Hubert PERNOT.

---

Henri BASSET. — **Essai sur la littérature des Berbères**. — Un vol. in-8 de 446 pages. — Alger, Carbonel, 1920.

— **Le culte des grottes au Maroc**. — Un vol. in-8 de 129 pages. — Alger, Carbonel, 1920.

La littérature des Berbères n'a jamais dépassé le stade folklorique mais par cela même elle offre un intérêt particulier pour l'histoire des religions. M. Henri Basset a pris texte des nombreux documents, publiés pour analyser les contes et légendes de Berbérie qu'il classe

en contes merveilleux, contes plaisants, contes d'animaux et légendes. Le côté magique des contes merveilleux est bien mis en valeur. L'influence étrangère, notamment orientale, est très marquée, mais les personnages prennent rapidement une couleur berbère ; aussi, aventures romanesques mises à part, le héros de ces contes merveilleux n'est point « si loin de quelques-uns des chefs berbères qui nous combattent aujourd'hui au Maroc, gens de rien parfois, que leur astuce et leur courage, autant que leur *baraka*, ont mis au premier rang. »

Les contes, qui mettent en scène les animaux, sont l'objet d'une étude très soignée : le rattachement au totémisme est écarté. Si les contes merveilleux semblent être entrés pour la plupart en Berbérie par l'intermédiaire des Arabes et si les thèmes occidentaux y sont en minorité, par contre les contes d'animaux ont une origine plus diverse. Les apports orientaux y sont très nets, le Soudan a aussi fourni quelques éléments; mais M. Henri Basset montre « les affinités étonnantes que présentent les contes berbères d'animaux, pris un à un, avec les versions occidentales de ces mêmes contes : soit qu'elles se transmettent encore dans la tradition orale, soit qu'on les trouve relatées dans les recueils littéraires des fabulistes médiévaux ou dans les diverses branches du roman de Renart. » Une différenciation s'est produite par le fait de la transposition des principaux personnages : « ainsi, le personnage central de ces contes berbères est un animal totalement inconnu en Europe, le chacal : et, par contre, le loup et le renard, personnages principaux en Europe, sont l'un tout à fait ignoré, et l'autre, fort rare en Berbérie. » Ces constatations sont des plus curieuses; malheureusement si on devine le contact, il est impossible de déterminer où et quand la transmission s'est opérée.

Les légendes offrent une matière non moins riche ; elles sont classées en légendes historiques, légendes religieuses (le mahdi), légendes hagiographiques et légendes explicatives.

En tout pays, le culte des grottes représente une survivance des plus anciennes croyances. Au Maroc, comme ailleurs, on a essayé de ramener à l'orthodoxie ces manifestations héritées de l'ancien paganisme. Seuls, d'ailleurs, les petites gens se rendent à certains jours devant ces grottes, y sacrifient, y déposent quelque offrande, y passent la nuit. Nous retrouvons ici nombre de légendes orien-

tales : le dragon à sept têtes, les sept dormants, les trésors enfouis.

La croyance aux génies a fini par obscurcir la véritable fonction des grottes. Faut-il dans les récits relatifs à la « nuit de l'erreur » reconnaître « des rites sexuels à caractère essentiellement agraire, destinés, par un procédé de magie sympathique, à assurer la fécondation des champs et la bonne récolte future ? » Nous l'admettrions volontiers si ces récits reposaient sur des faits réels ; mais jusqu'ici il ne semble pas qu'on ait établi leur réalité. Ce sont des accusations invérifiées que l'on dresse contre des populations considérées comme hérétiques. Elles ont cours non seulement dans l'Afrique du Nord, mais aussi en Syrie où elles sont une manifestation attardée des anciennes controverses religieuses.

Qu'il s'agisse des grottes à oracles, des grottes guérisseuses ou à fonction indéterminée, c'est aux génies plus ou moins individualisés et spécialisés qu'on s'adresse : les grottes ne sont que la demeure préférée des djinns.

Une des cérémonies les plus curieuses est celle de l'*asifed*, découverte par M. Laoust dans l'Anti-Atlas. Elle se pratique à l'approche de la moisson des maïs et des orges ; sous des formes diverses elle a pour objet de capter, de localiser, de rendre inoffensives les forces magiques qui tendent à détruire les récoltes ou à en écarter l'homme. Il y aurait lieu de rechercher si l'*asifed* ne se propose pas aussi de conserver l'esprit de la végétation au moment de la moisson. En d'autres termes, si les rites d'expulsion et de préservation ne se doublent pas d'un rite de renouvellement. Car ces cérémonies paraissent, dans leurs formes diverses, présenter des tendances multiples et elles n'aboutissent pas toutes à la grotte ; nombre d'entre elles finissent à l'arbre ou à la source. Il semble qu'il y ait là matière à étendre ce que nous savons des cultes agraires ; nous sommes frappés de certaines comparaisons à établir avec les anciens rites de la pâque chez les Israélites.

Avec ces deux travaux qui témoignent de connaissances étendues et de réelles qualités d'observation, l'auteur apporte une remarquable contribution aux études berbères que son père, M. René Basset, a tant contribué à développer.

René Dussaud.

A. Houtin. — **Le Père Hyacinthe dans l'Église romaine, 1827-1869**. Paris, E. Nourry, 1920. Un vol. in-12 de 396 p. avec un portrait.

Tout éloge de la méthode et de l'érudition de M. A. Houtin serait superflu à cette place : nos lecteurs le savent, peu de savants possèdent une information aussi étendue que la sienne sur l'histoire de la pensée et de la hiérarchie ecclésiastiques; bien peu exposent et jugent l'une et l'autre avec un tact aussi ingénieux, avec une critique aussi pénétrante.

Mais il y a lieu d'ajouter, cette fois, que M. A. H. a rarement joué et gagné une partie aussi ardue : ce livre sur le P. Hyacinthe est d'une sûreté dans la mesure qui donne dès l'abord le ton et l'aspect de l'histoire d'un passé déjà serein à cette histoire qui date d'hier à peine. M. A. H. aime son sujet, mais il ne s'en efface pas moins derrière lui, laisse parler le document le plus souvent possible. Ici le document parle avec abondance : jour par jour, presque heure par heure, le P. Hyacinthe tenait depuis 1850 et tint jusqu'à ses derniers moments le journal exact de sa vie, faits matériels et faits spirituels, ces derniers en proportion plus forte, cela va sans dire. Ce journal, M. A. H. l'a eu entre les mains; il en a éclairé nombre de passages à l'aide d'une volumineuse correspondance qui lui a été confiée par le P. Hyacinthe ou par les siens, de papiers retrouvés dans sa succession, de souvenirs recueillis surtout de la bouche de son fils, M. P. Hyacinthe-Loyson, libre et ardent esprit tout récemment disparu... Ce livre sort directement de cette masse de témoignages dont tous sont vivants et concourent à faire de cette histoire d'une âme austère le plus poignant des récits.

Ce premier volume retrace les années de formation du P. Hyacinthe, les expériences diverses que tente ce cœur droit à la recherche d'une vie religieuse, sa triomphale carrière de prédicateur, la période de doute, d'angoisse, puis la rupture avec son ordre et avec l'Église romaine. Drame aux lentes péripéties, où l'évolution apparaît parfois comme indécise; mais sans doute se tromperait-on si l'on ne prêtait à ce drame qu'un intérêt purement religieux. Dans l'histoire de la pensée — nous dirions pour un peu des formes littéraires de la pensée en France au XIXe siècle, la physionomie du P. Hyacinthe est de premier plan. M. Houtin a fait res-

sortir avec une extrême finesse d'analyse « l'incessante contradiction qui était la loi de sa conscience et le tourment de son esprit. » Le P. Hyacinthe était trop sincère pour être effleuré du soupçon d'affectation livresque, même inconsciente, mais ce « tourment de son esprit », il en a le sentiment insistant, il se laisse aller à la douceur amère d'en parler : « Dans ces obscurités et ces tempêtes où je marche et agis » (p. 282). Cela, et aussi cette conviction de son isolement moral (« mon malheur dans ma vie ordinaire est d'être seul » (p. 225), « on est toujours seul dans ce monde » (p. 219), le situe dans le monde de la sensibilité romantique où certaines âmes religieuses se trouvaient si parfaitement à leur aise. Il a eu une éducation très sentimentale et très littéraire ; il est l'homme de l'impression vive, de l'intuition d'artiste, de poète, plus que de penseur et de théologien. Il a des effusions, des cris que le romantisme français aurait pu, au moins autant que Léopardi, reconnaître pour siens : « Je saisissais la souffrance comme étant le fond même de la pensée humaine : souffrance toujours sourde et latente, parfois aiguë » (p. 202). De chaque religion il voit — et verra toute sa vie — surtout les valeurs émotives : il a tour à tour le sens du pathétique chrétien-catholique, protestant (le vieil aveugle qui lit la Bible), grec et juif. La hiérarchie romaine se résout en élans de cœur : « Des entrailles! entendez-vous bien, c'est ce qui fait le prêtre » (p. 230).

Du romantisme sincère qui est diffus dans sa pensée il tient sans doute aussi ce culte pour la Femme « considérée dans le plan divin » (p. 185), la femme initiatrice, Béatrice ou Matelda, qui devient une réalité dans son grave et pur roman avec Mme Mériman. Peut-on dire enfin qu'il n'y ait pas eu chez lui un secret penchant pour le lyrisme verbal? Il signe en toute bonne foi « Prêtre solitaire de l'Église des hommes et des mondes » ; il veut « préparer les sublimes dimensions de l'Église future », et, bien que l'essentiel de ses idées religieuses ne comporte, semble-t-il, aucun élément apocalyptique, il a une prédilection pour le mot de *millenium* (pp. 215, 216, 282) même vide des images qu'il évoque d'ordinaire. C'est ce lyrisme facilement sonore qui provoquait de la part de Mgr Maret un jugement où perce quelque ironie : « Vous, vous êtes un prophète ! » (p. 282). Lorsque le grand prédicateur de Notre-Dame voulait reprendre et mettre au point pour l'impres-

sion l'une des improvisations superbes qu'étaient ses conférences, son travail « restait toujours fatalement un travail de poète et d'orateur » (p. 383).

Qu'on ne s'y trompe pas cependant : la personnalité religieuse du du P. Hyacinthe n'apparaît nullement comme diminuée du fait qu'elle emploie un mode d'expression qui révèle son temps. Les formes classiques dont se pare la pensée d'un Fénelon ne l'appauvrissent à nos yeux ni ne la vieillissent, et le P. Hyacinthe est avec Fénelon, et aussi François de Sales, de la famille toujours jeune des grands mystiques français, artistes innés, parfois même un peu dupes de leur art et de leur émotion d'artistes. Visiblement la doctrine l'intéresse moins que la forme intimé qu'elle revêt chez tel ou tel des directeurs momentanés qu'il a rencontrés au cours de ses années d'apprentissage. Il a pourtant trouvé sur son chemin quelques-unes des individualités les plus fortes et les plus actives de l'histoire religieuse du XIXe siècle : que lui ont donné de durable et d'organisé les Montalembert, les Lacordaire, les Le Play, les Baudry (exception faite peut-être pour ce dernier), à plus forte raison les Darboy ou les Isoard? Chaque fois il s'attache moins aux théories qu'à l'homme même, et de ses expériences successives il retire un sentiment de solitude à la fois morale et matérielle de plus en plus amer. « L'incessant exode qui devait être toute sa vie » (p. 4), c'est bien ce voyage douloureux parmi les hommes et les idées, hommes et idées qu'il aborde, aime et quitte au gré des raisons de son cœur.

Ce maître des effusions spirituelles se crut-il réellement un homme d'action? Il reconnaît lui-même ce conflit incessant qui mit aux prises en lui le contemplatif et le réaliste, cette hésitation où il se trouve à chaque pas entre attendre et préparer (p. 199-202). S'il est troublé dans tout son être par le mot de Döllinger : « Il faut appartenir à une Église positive », c'est qu'il se sent peu sûr, une fois sorti de toute Église, de trouver par lui-même une forme positive de doctrine et d'action. L' « adoration silencieuse » dans laquelle il acheva sa vie fut un repos résigné pour ce grand mystique à la fois simple et inquiet.

Il réalisa peu et le savait : « Mon fils me dit souvent que je ne laisserai pas une œuvre écrite ou instituée, après moi, mais seulement ma vie » (p. 10). Cette vie, nous en connaissons dans son

moindre moment la période la plus tragique grâce au parfait historien qu'elle a trouvé en M. Houtin. Il est à peine besoin de dire avec quel intérêt nous lirons les volumes qui retraceront les phases suivantes de cette carrière si souvent douloureuse et toujours si pure.

P. Alphandéry.

---

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

**Syria**. *Revue d'art oriental et d'archéologie*, publiée sous le patronage du Haut-Commissaire de la République française en Syrie. — Tome I, 1920. Paris, P. Geuthner. 340 pp., 182 fig., et 40 pl. hors texte. — La France ayant reçu le mandat d'organiser la Syrie, elle ne pouvait se désintéresser de tout ce qui touche à l'art et à l'archéologie dans cette région Dès les premiers jours elle a organisé un « Service des antiquités de Syrie » dont M. Chamonard trace le programme et annonce les premiers travaux. Les fouilles de Saïda, jadis commencées par Renan au cours de sa mission de Phénicie, et comtinuées en 1914 par le Dr Contenau, ont pu être reprises dès 1920. Cette année-ci, en divers autres endroits, notamment sur le site présumé de Qadesh, des recherches archéologiques sont entreprises et l'Ecole biblique de Jérusalem forme sous l'habile direction du P. Lagrange et de ses collaborateurs, de jeunes archéologues qui exploreront méthodiquement ce pays si riche en antiquités de diverses civilisations.

A côté et comme complément de l'organisation scientifique établie sur les lieux mêmes, il était bon qu'il existât une publication spéciale pour faire connaître les richesses artistiques et archéologiques de la Syrie. C'est l'œuvre que se proposent les fondateurs de *Syria*, revue trimestrielle publiée sous la direction de MM. Pottier, Migeon et Dussaud, conservateurs au Musée du Louvre.

Le premier volume contient un rapport très détaillé du Dr Contenau sur les fouilles de Saïda en 1914 ; pour la première fois en Phénicie des fouilles régulières ont permis de remonter au delà de l'époque perse et de reconnaître des vestiges du second millénaire.

M. Dussaud a publié un verre moulé portant « un nom nouveau de verrier sidonien ». Il commence une étude, illustrée de croquis conservés au Louvre, « sur Le peintre Montfort en Syrie 1837-1838 ».

M. Pottier aborde « l'art hittite », d'après ses leçons à l'École du Louvre en 1917-1918. Il se propose de montrer « que l'art hittite ne joua pas à l'égard de l'art assyrien le rôle subalterne d'imitateur et de disciple ». Cet important travail comportera la reproduction au trait de presque tous les monuments hittites actuellement mis au jour.

M. Fr. Cumont, de l'examen d'un Zeus Dolichènos en marbre, confirme sa conclusion antérieure que « l'image du dieu oriental, figuré en guerrier romain, n'a pas été inventée dans les provinces latines ». Sur un bas-relief plus ancien il porte un costume perse analogue à celui des rois de la Commagène et l'auteur signale en note la survivance de la même conception religieuse dans l'iconographie byzantine.

La Palestine fournit le sujet de deux articles. L'un, de M. Clermont-Ganneau, sur une inscription grecque trouvée dans les ruines d'une synagogue de l'époque hérodienne au cours des fouilles de M. Weill sur l'Ophel, à la recherche des tombeaux de David et de Salomon. L'autre, de M. de Ridder qui date du IIIe siècle une parure découverte en 1899 à Jérusalem et donnée au Musée du Louvre par l'Alliance Israëlite, en 1918.

M. Macler recherche les rapports de l'architecture arménienne avec l'art syrien; son article est accompagné de quatre fort belles planches en couleurs d'après des aquarelles de M. Fetvadjian, dont les œuvres ont été en partie exposées l'an dernier au Pavillon de Marsan. M. Mageon traite d'une « lampe de mosquée en cuivre ajouré au Musée du Louvre » et M. Flury commence l'analyse, au point de vue de l'art calligraphique, des inscriptions arabes des bandeaux ornementés d'Amid-Diarbékir, datant du XIe siècle.

Par ces articles aux sujets si variés, sa riche illustration, ses comptes-rendus d'ouvrages relatifs à la Syrie, *Syria* s'est fait, dès la première année, une place de choix parmi les revues qui se consacrent à l'étude de l'Orient.

L. Delaporte

L. M. Smith. — **The early History of the Monastery of Cluny.** Oxford University Press. 1920, Un vol. 8° de X-225 pages. Ce livre, dense et précis, se présente comme un manuel d'histoire clunisienne de l'abbé Bernon à l'abbé Odilon. M. L. Smith a surtout le souci d'éviter les *a priori* qui selon lui ont toujours vicié cette histoire. L'exagération du rôle attribué à Cluny dans l'élaboration et le succès des réformes dites grégoriennes lui semble particulièrement dangereuse pour un exposé critique de la première période de ce groupe bénédictin. Dans son très louable et très ferme dessein d'échapper aux suggestions des historiens antérieurs, M. S. évite le plus souvent possible de refaire le chemin tracé par Sackur. Son plan est d'ailleurs tout différent; il s'attache beaucoup plus rigoureusement à l'histoire interne du monastère, au risque même de l'isoler parfois un peu trop de la société religieuse de son temps. M. S. utilise d'une façon presque constante le *Recueil des Chartes de Cluny* de Bruel, et l'on ne saurait lui faire grief d'avoir essayé de récrire l'histoire du monastère en se servant des textes contenus dans ce recueil de premier ordre comme document de base. Cette préférence visible donnée aux sources diplomatiques n'est d'ailleurs pas exclusive au point

d'obliger M. S. à se priver du secours des textes hagiographiques ou biographiques, *Miracula* ou *Vitae*. L'emploi qu'il fait de la *Vita Odilonis* écrite par Jotsald est notamment d'une excellente mesure dans la critique. En somme, pour un premier contact avec l'histoire clunisienne et ses documents essentiels, le livre de M. Smith, clair et agréable à lire, apparaît comme tout à fait recommandable.

P. A.

**Anthologie franciscaine du Moyen-Age**, translatée et annotée par Maurice Beaufreton. Paris, G. Crès, 1921. Un vol. in-12 de XII-324 p. — Un portrait. — Depuis les *Poètes franciscains* d'Ozanam qui remontent déjà à 1852 et malgré le succès persistant de ce livre plein de séductions, on n'avait guère tenté d'ajouter quoi que ce soit aux quelques œuvres de saint François et de Jacopone de Todi qui y représentent, avec les *Fioretti*, les seuls spécimens de la littérature franciscaine. Le livre sur les *Mystiques italiens* paru récemment dans la collection Wilmotte (*Cent chefs-d'œuvre étrangers*) ne se limite pas aux seuls Frères Mineurs. L'Anthologie composée par M. Beaufreton est donc bien une tentative originale, et elle a brillamment réussi — Le choix qu'il a fait a le mérite de donner une idée très juste du développement historique de l'Ordre par le choix des personnalités dont les œuvres ont été mises à contribution, et en même temps de montrer qu'il a bien réellement existé un esprit, un mode d'émotion et d'expression spécifiquement franciscain reconnaissable à la fois chez des lyriques comme Jacopone de Todi ou Joannes de Caulibus, des docteurs mystiques comme saint Bonaventure ou Ramon Lull, des apôtres populaires comme Berthold de Ratisbonne ou Bernardin de Sienne, des visionnaires comme Angèle de Foligno, des conteurs édifiants, tous proches du folklore, comme Jacomino de Verone ou le moraliste Nicole Bozon. Il est trop aisé de relever des lacunes dans toute Anthologie, même comprise avec un sens historique aussi judicieux que celle-ci ; aussi ne ferons-nous que deux très légers reproches au choix excellent de M. Beaufreton : peut-on légitimement écarter l'œuvre de Roger Bacon de ce tableau de la littérature franciscaine ? Il eût été facile de faire une petite place à quelques-unes des austères beautés de l'*Opus tertium*. On est surpris aussi de ne pas rencontrer dans le livre de M. Beaufreton certaines pages de l'*Arbor vitae crucifixae* d'Ubertin de Casale, celles où le joachimisme n'est pas trop envahissant, celle par exemple dont M. Beaufreton reconnaît qu'elle a inspiré deux tercets du *Paradiso* et, plus près de nous, les meilleures pages de l'*Oblat* de Huysmans.

P. A.

Joseph Mac Cabe. — **A Biographical Dictionary of Modern Rationalists** — Londres, Watts and C°, 1920, in-4 de XXXII-466 pages ; prix : 45 sh. net. — Ce monumental dictionnaire des Rationalistes modernes

comprend environ trois mille notices. La période qu'il couvre commence à la mort de Giordano Bruno, en 1600 ; une centaine de notices sont consacrées à des personnages des XVII^e et XVIII^e siècles. Voltaire a le plus long article (3 colonnes) ; beaucoup de notices, surtout de contemporains, n'ont que quelques lignes.

Comme le savant auteur est très versé dans l'histoire de la libre pensée de langue anglaise, les notices des rationalistes de cette langue présentent un intérêt particulier et des garanties spéciales d'exactitude. Une large place est donnée aux rationalistes français : écrivains, savants, politiques. On compte parmi ces derniers tous les présidents de la République, de M. Thiers à M. Millerand ; de nombreux membres du parlement, comme MM. Briand, de Freycinet, Gambetta, Goblet, Jaurès, Méline, Painlevé, Ribot, Joseph et Théodore Reinach, Rouvier, Sembat et Viviani. L'Université est grandement représentée. Quelques collaborateurs de notre *Revue* y figurent également : MM. Franz Cumont, le comte Goblet d'Alviella, Salomon Reinach.

Les notices consacrées aux étrangers ne sont pas sans quelques erreurs Par exemple : Ardigo n'est pas mort en 1906 ; le prénom de M. Bouglé n'est pas Charles, mais Célestin ; M. Boutroux vit encore ; ce n'est pas Caro, mais Comte qui a parlé de reconduire Dieu à la frontière, en le remerciant de ses services provisoires ; Félix Faure n'est pas mort assassiné ; Littré mourant n'a pas été baptisé par un jésuite, mais par sa femme. Enfin plusieurs personnages mentionnés n'étaient pas aussi détachés de la tradition que pourrait le faire croire leur présence dans ce dictionnaire. Par exemple saint René Taillandier, était comme on disait en son temps, « catholique libéral », et Victor Delbos, que l'auteur présente, il est vrai, comme « un rationaliste de l'école spiritualiste », était un catholique pratiquant.

A. Houtin.

Abbé Maurice Giraud. — **Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe de 1789 à l'an IV** (Paris, Jouve et Cie, 1920, in-8, 691 pages. Prix : 25 fr). — Cet essai a valu à son auteur le grade de docteur ès-lettres avec la mention « très honorable » et le prix Alphonse-Peyrat ; on peut aussi remarquer qu'il est dédié au cardinal Dubois, l'archevêque actuel de Paris.

Par sa méthode très méticuleuse, irréfutable, il me paraît d'abord présenter le grand mérite d'aboutir à une conclusion définitive sur un point important : On ne peut savoir le nombre des prêtres qui, pendant la Révolution, prêtèrent les serments constitutionnels. « Il est impossible de répartir nos prêtres en sermentés et insermentés, si ce n'est pour des périodes bien délimitées et avec le secours de listes dûment vérifiées et datées... Pendant qu'une partie des ecclésiastiques, d'abord réfractaires, se rallaient à la Constitution civile, d'autres, qui avaient commencé par l'accepter, se portaient vers le groupe des non conformistes. » (Page 225.)

L'auteur me semble également justifier la déclaration suivante : « Qui voudrait tenter d'établir des responsabilités générales, en matière de troubles religieux (locaux), entreprendrait une étude plus spécieuse que bien fondée et vraiment sérieuse. » (Page 374.)

Une troisième conclusion : La religion des populations sarthoises de ce temps-là était singulièrement routinière. « Les religieux ont été dispersés, sans qu'elles en eussent cure. Les biens d'Église ont été vendus, et elles ne s'en sont point émues ; aucune classe n'a même négligé cette occasion de s'enrichir, ou d'accéder à la propriété. L'intrusion est survenue, et beaucoup de nos paysans n'ont point refusé d'assister aux offices des pasteurs illégitimes. Une partie des prêtres a été éloignée, et ils n'ont guère récriminé, sauf dans les endroits où leur disparition mettait les paroisses en péril. Mais toute menace, même éloignée, contre le maintien de celles-ci, toute atteinte à leur intégrité a été promptement contrecarrée ; aux multiples pétitions pour la conservation des anciens groupements paroissiaux, les votes ont ajouté leur signification impérative. Les cloches ont été obstinément défendues. » (Page 672). D'après ce récit, les Manceaux, sauf exceptions, étaient surtout attachés aux rites, aux pratiques du culte ; l'influence politique et sociale du clergé était devenue si mince qu'il n'a pu être l'instigateur d'un mouvement aussi général que la chouannerie. « Comme celle de la Mayenne, la chouannerie de la Sarthe est foncièrement et principalement une révolte contre l'appel des hommes sous les drapeaux. (Page 657). Les quelques pages (pages 110-118) que M. Giraud a consacrées aux symptômes de l'affaiblissement de la foi dans le Maine à la veille de la Révolution expliquent d'ailleurs que l'Église se soit trouvée si impuissante dans cette province pendant cette grande tempête.

Si nous possédions pour chaque département une histoire analogue, l'histoire religieuse de la Révolution française serait écrite.

A. Houtin.

J. de Récalde. — **Écrits des Curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites (1658-1659), avec une étude sur la querelle du Laxisme** (« Édition et Librairie », rue de Seine, 40, Paris, VI^e^, in-16 de 404 p. Prix : 7 fr., majoration comprise). — Poursuivant ses érudites publications sur la Compagnie de Jésus[1], l'auteur réimprime avec une bonne introduction et de très utiles appendices plusieurs écrits importants pour l'histoire de la morale catholique. « Telles quelles, dit-il modestement, ces *Provinciales ecclésiastiques* visent moins à passer pour un travail définitif, qu'à fournir une matière à discussion, à mises au point, à nouvelles recherches sur un sujet presque inépuisable, dont nous avons essayé de dégager seulement le sens dominant et les grandes lignes incontestables. »

A. Houtin.

1) Cf. *Revue*, tomes LXXXI, p. 89, et LXXXII, p. 120.

**Almanach catholique français** pour 1921. Préface par Mgr. A. Baudrillart, de l'Académie française (Paris, Bloud et Gay, 1920, petit in-8, 384 p. Prix net : 6 fr. 50). — La deuxième année de cet almanach est divisée comme la première (signalée dans la *Revue*, mars 1920, p. 200). La préface avertit que le nouveau volume est « un peu plus provincial » ; elle assure qu'on y rencontrera ce qu'on peut « souhaiter de savoir sur les œuvres de province, sur les directions diocésaines de l'enseignement libre, sur les écoles catholiques d'enseignement technique, voire sur certains personnages qui, pour ne point figurer au théâtre de la capitale, n'en sont pas moins acteurs principaux de la vie catholique dans notre pays ». Ce qu'on nous présente surtout, ce sont des cadres ecclésiastiques. Quelle est leur puissance, leur efficacité ? Des statistiques sur le rendement des œuvres diocésaines pourraient seules le dire objectivement ; mais, comme d'habitude, on se garde bien de les fournir. Ce second volume, joint au premier, n'en forme pas moins un très utile répertoire des renseignements que les dirigeants du catholicisme français veulent qu'on possède de lui.

A. Houtin.

# CHRONIQUE

## NÉCROLOGIE

**François Picavet.** — Après une véritable agonie de plusieurs mois, qu'il supporta sans presqu'interrompre son travail, M. François Picavet s'est éteint le 19 mai dernier. L'émotion profonde que nous éprouvons à saluer ici sa mémoire sera ressentie par tous ceux qui le connaissaient et par beaucoup qui ne le connaissaient que de nom, tant le savant et l'homme avaient chez lui acquis un prestige étendu de droiture et de bonté.

L'on savait que sa vie tout entière était un bel exemple d'énergie, et d'énergie très simple, car peu d'hommes furent dénués d'emphase au point où l'était, dans l'effort de chaque jour, ce travailleur acharné. Né au village du Petit-Faÿt (Nord) en 1851, il était dès sa dix-neuvième année instituteur primaire et le resta jusqu'en 1876, s'occupant de sa classe avec un plaisir qu'il aimait plus tard rappeler et concrétiser en anecdotes pleines d'entrain. Il entreprit et acheva seul ses études classiques, prépara et passa sa licence de philosophie. Une fois licencié, il fut nommé professeur au collège de Fontenay-le-Comte, puis d'Auxerre; c'étaient les premières étapes dans l'enseignement secondaire. Toujours en prenant sur ses rares heures de loisir, il passa l'agrégation de philosophie, vint à Paris faire une suppléance au lycée Louis-le-Grand et enfin put réaliser ses premiers travaux personnels durant les années passées au Secrétariat des conférences de la Faculté des Lettres et à la Bibliothèque de l'Université. De ce temps datent ses éditions de Condillac (*Traité des sensations*, 1886) de Cicéron (*De natura Deorum*, 1887), de Kant (*Critique de la Raison pratique*, 1888). En 1890, Fr. Picavet était nommé professeur au collège Rollin et l'année d'après il clôturait provisoirement ses études sur la philosophie moderne, en particulier celle du XVIIIe siècle, par la publication de sa thèse (1891) sur les *Idéologues* où il tentait une réhabilitation d'une époque décriée entre toutes dans l'histoire de la philosophie en France.

Peut-on dire, au surplus, que saint Anselme, Jean de Salisbury ou Duns Scot aient été, à l'époque où il entreprit de les faire connaître à un public scolaire, moins traités en parias par l'histoire officielle des doctrines qu'un Cabanis ou un Destutt de Tracy? En 1888, Fr. Picavet était chargé à l'École pratique des

Hautes Études, Section des Sciences religieuses, d'une conférence sur les *Rapports de la théologie et de la philosophie à partir de la Renaissance carolingienne*. Il avait été amené aux études de philosophie médiévale par le prolongement logique de ses études sur les écoles antiques, en particulier sur la pensée d'Épicure. Le sujet d'un des premiers travaux dirigés par lui est significatif à cet égard (*Lucrèce dans la théologie du moyen âge*, par le Dr Jean Philippe, thèse diplômée en 1895 et imprimée dans *R. H. R.*, t. XXX, p. 284; XXXIII, p. 19 et 125).

Sa conférence à l'École des Hautes Études fut l'une de celles où tout de suite l'on s'efforça, maîtres et élèves, à poser sur un terrain nouveau le plus de jalons possible. Nous ne pouvons donner ici les titres de ces cours sans cesse renouvelés pendant trente années : Fr. Picavet étendait sensiblement les limites chronologiques du moyen âge, et ne craignait pas de les parcourir d'une extrémité à l'autre en y entraînant un groupe d'auditeurs et de travailleurs qui se faisait chaque année plus nombreux. De cet enseignement presque tout nous a été conservé dans les quelques centaines d'articles que Fr. Picavet a donnés à la *Revue philosophique*, à la *Grande Encyclopédie*, à notre *Revue de l'Histoire des Religions*[1] et surtout à la *Revue internationale de l'Enseignement* dont il était devenu rédacteur en chef en 1897 — et dans ses livres : *Gerbert, un pape philosophe*, 1897; *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1913; *Roscelin, philosophe et théologien d'après l'histoire et d'après la légende*, 1911; *Essais sur l'Histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913, etc. Il laisse inédit un travail d'ensemble, une importante histoire de la littérature latine dans le Moyen âge français qui doit paraître dans l'Histoire de France publiée par M. Hanotaux.

Entre temps, Fr. Picavet acceptait, en 1904, les lourdes fonctions de Secrétaire du Collège de France, et lorsque fut fondé en 1906, à la Faculté des lettres de Paris, un cours d'histoire de la Philosophie du Moyen âge, il était immédiatement designé pour occuper cette chaire — ce qui sous-entendait un surcroît de travail et un effort pédagogique plus compliqué et plus absorbant qu'à l'École des Hautes Études où l'auditeur arrive — en principe — muni d'une culture déjà spécialisée.

Fr. Picavet aurait eu scrupule à ne pas fournir à l'étudiant un outillage

1) V. *Les Rapports de la religion et de la philosophie en Grèce : Epicure fondateur d'une religion nouvelle*, t. XXVII, p. 315; *Plotin et les mystères d'Eleusis*, t. XLVII, p. 281; *Deux directions de la théologie et l'exégèse catholiques au XIIIe siècle : Saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon*, t. LI, p. 172; *La commémoration de Roger Bacon en 1914*, t. LXVIII, p. 398; c. r. sur la *Kabbale* d'Ad. Franck, t. XX, 108; sur *l'Italie mystique*, de Gebhart, t. XXIII, sur *l'Histoire de la philosophie médiévale*, de De Wulf, t. XLIV, p. 302, etc.

bibliographique aussi riche que possible, étant donné sa conception du Moyen âge : pour lui le *Moyen âge* est avant tout un état d'esprit et les institutions ont pu varier sans qu'il ait été sensiblement modifié en son essence. Cet état d'esprit est théologique, mais c'est l'appauvrir que de ne le vouloir reconnaître que dans les cadres logiques et formels de l'aristotélisme. L'influence religieuse et morale de Plotin entre souvent en concurrence avec les modes intellectuels issus des Catégories et de l'Hermeneia. Le courant néoplatonicien traverse le Moyen âge, se ramifie encore et affleure dans la pensée moderne : « Par S. Basile, ses contemporains ou ses successeurs, par le Pseudo Denys l'Aréopagite et Jean Scot Erigène, par S. Augustin et Macrobe, par les orthodoxes et les hétérodoxes des trois religions, théologiens ou philosophes, Plotin est entré dans le domaine commun des spéculatifs, de telle sorte qu'on retrouve ses doctrines essentielles, comme elles figurent dans ses œuvres ou comme elles ont été modifiées par ses disciples, chrétiens ou néo-platoniciens, chez Malebranche, Bossuet ou Fénélon, comme chez Spinoza et les penseurs allemands du début du XIXe siècle. » (*Esquisse*, p. VIII). On commence à rendre justice aujourd'hui au travail sans éclat, mais si fécond d'un Bouillet sur les *Ennéades* de Plotin, mais Bouillet, en dehors des Pères grecs, n'allait guère plus loin que les influences plotiniennes sur saint Augustin. F. Picavet élargit et continua la voie seulement amorcée.

Il y avait déja de sa part un rare mérite, dans ses premières reconnaissances sur le terrain de la scolastique, à ne pas mettre ses pas dans les pas d'Hauréau, à ne pas « juger, en moderne, la philosophie médiévale », tout en rendant justice au travail de défrichement que l'érudit voltairien avait poursuivi minutieusement. Ce qui, semble-t-il, a détourné F. Picavet de la discipline d'Hauréau, plus encore que ses *a priori* doctrinaux, que sa doctrine tyrannique des universaux, que son omission presque systématique des influences néoplatoniciennes, c'est son incuriosité à l'égard de toute comparaison de doctrines, de tout développement synchronique d'écoles : les philosophies helléniques et les premières doctrines philosophiques des chrétiens, l'enseignement plotinien et celui des Pères grecs ou latins, la spéculation simultanée des Chrétiens, des Arabes, des Juifs au Moyen âge ne sont utilisés que tout à fait exceptionnellement par Hauréau à titre d'éléments de connaissance dans une enquête sur les caractères de la philosophie chrétienne médiévale. Pour Fr. Picavet, cet accessoire était le principal ou presque.

Le champ est immense; que les résultats des comparaisons y soit parfois chancelants, F. Picavet ne se le dissimulait pas, et l'on s'est trompé si l'on a cru qu'il donnait toujours pour définitifs des essais de synthèses, et pour des séries de faits acquis ce qu'amenaient de simples coups de sonde. Certes le projet initial avait des lignes ambitieuses : « La connaissance précise, exacte, complète des conceptions médiévales devient une nécessité pour l'éducateur,

le sociologue et le politique, comme pour l'historien des religions et des philosophies » (*Esquisse*, p. x). Mais il ne faut voir en ce programme qu'un dessin idéal et impersonnel, non le sommaire prématuré de l'œuvre d'un seul homme. Tous ceux qui ont vu travailler F. Picavet savent avec quelle émotion joyeuse il s'engageait sur les multiples sentiers de cette promenade d'exploration à travers les idées du monde médiéval. Cela aussi, cette jeunesse de cœur portée dans la recherche érudite est l'un des traits qui resteront le plus durables dans le souvenir affectueux qu'il laisse derrière lui.

P. A.

**André de Ridder** — Le distingué conservateur adjoint du département des Antiquités grecques et romaines qui vient de s'éteindre subitement dans sa 53e année, n'était pas seulement un fin connaisseur de l'art grec et un infatigable travailleur qui versait dans l'établissement de vastes catalogues (*Catalogue des vases antiques de la Bibliothèque nationale*; cinq volumes in-4° sur la collection de Clercq ; *Catalogue des bronzes antiques du musée du Louvre*, etc.) une solide érudition, son premier travail l'avait porté vers l'histoire des religions. Il avait, en effet, donné en 1897 une étude intitulée *De l'idée de la Mort en Grèce à l'époque classique* dont il avait puisé les principaux éléments dans les écrivains. Toutefois, il envisageait également les usages et les lois funéraires, les influences des religions mystiques, enfin, les monuments, pour démêler l'action que les idées sur la mort, chez les Grecs, pouvaient avoir sur leurs règles de vie. Il démêlait ainsi, au ve et au ive siècles, une préoccupation nouvelle dont l'intensité ira en croissant, « celle qui prévoyait une existence ultérieure et cherchait à s'en assurer le profit, non plus seulement par des offrandes, mais par des exercices moraux, notamment ceux des sectes mystiques ou encore ceux que se proposait le philosophe ».

R. D.

—*Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans la *Revue des études grecques*, 1920, pp. 169-222, sont l'objet d'une étude très nouvelle de M. Glotz sur la base d'un papyrus grec d'Egypte, simple compte de ménage auquel on n'avait jusqu'ici prêté aucune attention, et dont l'auteur tire des considérations d'un vif intérêt. Un mot a mis le savant helléniste sur la bonne piste : la mention de l'achat d'une guirlande pour Adonis. Mais, dans ce compte, il est question aussi de noix et de figues « et l'on songe aussitôt à la charmante idylle de Théocrite intitulée *les Syracusaines* ou *la Fête d'Adonis*. De proche en proche les rapports se multiplient entre ces rubriques d'une aridité rébarbative et ces vers délicieux. D'un grimoire surchargé de chiffres surgit le commentaire le plus inattendu qu'on puisse attacher à une poésie aussi raffinée ». Si la reine Arsinoé organisait personnellement les fêtes d'Adonis, c'est par intérêt politique, pour se poser en Aphrodite et préparer son apothéose.

« Nous assistons à trois journées de fête, dont deux seulement nous étaient connues. La première, que décrit Théocrite, est une journée d'allégresse, où Adonis revient d'exil et s'unit à sa divine amante : l'Adoniaste, tête rase, apporte au temple les offrandes consacrées par les rites grecs et indigènes, noix, figues, fleurs, volailles ; puis, l'office terminé, il va s'asseoir à la table des agapes sur invitation du prêtre. La deuxième, que le poète se contente d'annoncer, est une journée de deuil et d'abstinence : l'Adoniaste, après les funérailles du dieu, se purifie par un bain et, pour toute nourriture, prend quelques légumes. La troisième dont Théocrite ne dit rien, est la journée des mystères : l'Adoniaste, aspergé d'eau bénite, une couronne sur la tête, va au *deiktérion* où se joue la pantomime sacrée de la résurrection. » L'étude très fouillée de M. G. Glotz abonde en rapprochements heureux et fournit des fêtes d'Adonis sous Ptolémée II l'exposé le plus complet et le plus vivant qu'on ai encore pu tracer.

On imagine aisément que, dans cet amalgame de pratiques égyptiennes et grecques, compliqué de preoccupations dynastiques, le rituel phénicien doit disparaître presque complètement et aussi la signification première des rites. La date même de la cérémonie ne paraît plus concorder avec celle de Byblos. Pour cette dernière, qui conserve une valeur agraire très nette et qui correspond aux fêtes de Tammouz, la fin de la moisson paraît en marquer la date. On répète à tort avec Renan, Mannhardt, Frazer et Baudissin que les Adonies se pratiquaient à Byblos en février-mars et cette erreur entraîne une fausse interprétation du mythe[1]. Bien que l'étude de M. Glotz, ne vise pas spécialement le culte phénicien, le profit qu'en retire ce dernier n'est pas négligeable. Un point est acquis, que certains commentateurs avaient volontairement obscurci, c'est que la résurrection d'Adonis est étroitement liée au culte funèbre, et que ces fêtes duraient trois jours.

R. D.

— On sait que les *Annales du Musée Guimet* comptent aujourd'hui plus de cent volumes, la *Revue de l'Histoire des Religions* plus de quatre-vingts tomes. Ces deux collections furent fondées pour initier le grand public — ou tout au moins un public déjà plus étendu que le petit monde des spécialistes — aux origines des problèmes philosophiques et religieux, et beaucoup pour donner au Musée d'histoire des religions fondé par M. Émile Guimet son véritable sens de Musée d'idées et d'enseignement, pour vivifier par le livre la leçon historique que donnait le monument iconographique ou l'objet rituel. Mais un organe manquait jusqu'ici au Musée pour la publication des documents ou la divulgation des recherches et des explorations les plus récentes. Il est peu de missions en Orient proche ou en Extrême-Orient qui n'aient, depuis

1) Voir nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 149-150.

trente ans, collaboré avec le Musée, bénéficié de ses subventions pour l'entreprise de fouilles ou à tout le moins de son hospitalité pour l'exposition des monuments qu'elles ont découverts. Le *Bulletin Archéologique du Musée Guimet* dont les deux premiers fascicules viennent de paraître, sera un « écho des travaux quotidiens du Musée » et un « organe d'expression presque instantanée toutes les fois qu'une des entreprises où le Musée s'intéresse a quelque chance d'intéresser aussi les savants, les artistes ou le grand public ». C'est en ces termes excellents que M. A. Moret, conservateur du Musée Guimet et l'un des plus précieux collaborateurs et amis de notre Revue, présente cette publication à laquelle nous adressons un fraternel salut. Les premiers fascicules, que nous avons entre les mains, sont une parfaite réussite scientifique et typographique. Le premier est consacré à la description d'une nouvelle salle du Musée, la salle Édouard Chavannes, dont l'ouverture il y a deux mois produisit une vive sensation dans les milieux savants et artistes. Des collaborateurs et des disciples du grand sinologue, MM. Sylvain Lévi, Pelliot, Vitry, d'Ardenne de Tizac, ont donné de remarquables notices sur son œuvre et sa personne. Dans ce même fascicule sont présentés les documents ramenés de la Chine du Nord par la mission Segalen, de Voisin, Lartigue ; on s'est pieusement attaché à faire connaître mieux l'attachante figure du regretté Dr Segalen. Un second fascicule renferme des exposés des résultats des missions Pelliot et Bacot en Asie Centrale et au Tibet présentés par MM. Pelliot et Bacot eux mêmes auxquels le distingué conservateur adjoint du Musée M. J. Hackin est venu apporter son concours.

« Pour l'avenir, le *Bulletin archéologique du Musée Guimet* se propose de publier des études, dues à la plume de specialistes, touchant l'art et la civilisation en Extrême-Orient » Il va sans dire que sa publication ne saurait être périodique : « il paraîtra un fascicule chaque fois qu'un événement de quelque importance, se rattachant à l'activité du Musée, le nécessitera : exposition temporaire, ouverture d'une salle nouvelle, retour d'une mission, etc. » Le Comité de rédaction qui se compose de MM L. Finot, V. Goloubew, J. Hackin, Sylvain Lévi, C. F. Maitre, A. Moret, Paul Pelliot, se propose d'analyser, dans les fascicules qui paraîtront par la suite et dont chacun formera un tout complet, les collections conservées au Musée. Chaque fascicule sera généralement illustré de quatre planches hors texte en héliotypie ; son prix sera naturellement en rapport avec son importance, nombre de pages et illustration.

— M. Émile Mâle publie dans la *Revue de Paris* (le 1er et 15 juin 1921) des *Etudes sur l'art de l'époque romane*. Il est superflu de dire que ces articles contiennent une foule d'idées neuves, présentées de la façon la plus claire et la plus séduisante : l'éminent auteur de *L'art au XIIIe siècle* nous a habitués dès longtemps à ces découvertes hardies exposées de façon tellement lucide qu'elles prennent l'aspect de vérités usuelles. — Dans le plus récent de ces articles, il

montre la pénétration de l'art occidental par les motifs qui ont été apportés d'Orient notamment à l'époque des Croisades et qu'il relève dans la faune et la flore des chapiteaux romans, dans l'ornementation des étoffes d'églises. Dans l'art décoratif du XII^e siècle, M. Mâle retrouve de surprenantes persistances légendaires : c'est ainsi qu'il appuie l'hypothèse de M. Dieulafoy au sujet d'un motif que l'on retrouve à Saint-Victor de Marseille, à Saint-Georges de Bocherville près de Rouen, etc., celui du dompteur de monstres en qui l'on a vu un Daniel dans la fosse aux lions. Ce personnage serait Gilgamès, dont l'image aurait été transmise aux Byzantins et aux Arabes par les étoffes sassanides. De même pour les génies chaldéens et assyriens qui reparaissent dans l'art roman comme ils se retrouvent dans la décoration des mosquées. « C'est dans l'Orient le plus lointain qu'il faut chercher l'origine de notre art décoratif du Moyen-Age » (p. 724). M. Mâle va plus loin : il estime — et ce n'est pas l'une des moindres surprises apportées par cet article prestigieux — que l'on doit chercher dans l'imitation des tissus orientaux l'origine du vitrail et aussi des pavements d'église de l'époque romane. Il va sans dire que l'art héraldique porte dans la plupart de ses motifs la marque indéniable d'ascendances assyro-chaldéennes.

P. A.

## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Assemblée générale du 27 décembre 1920.*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Ed. Pottier préside. Présents : M^elle Brunot, MM. Pottier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Cordier, Danon, R. Dussaud, G. Ferrand, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, H. Girard, P. Girard, Guignebert, Hackin, Huet, Mayer Lambert, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Moret, Ort, Pommier, Van Gennep.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 27 novembre et de la séance extraordinaire du 11 décembre. Ce procès-verbal est adopté sans observations.

Le Président souhaite la bienvenue aux membres nouveaux dont l'énumération est donnée par le Secrétaire général. Il résume les résultats acquis pendant l'année 1920 et pense que la Société Ernest Renan a lieu d'en éprouver quelque satisfaction.

La question de la résidence et du local des séances a été résolue d'une façon fort avantageuse, grâce à l'obligeance de M. le Directeur des musées, devenu membre de notre association, qui nous a prêté les salles de l'Ecole du Louvre pour nos réunions. L'Assemblée générale vote des remercîments à M. d'Estournelles de Constant pour cette gracieuse autorisation.

L'accroissement des membres adhérents a été régulier et nous atteignons à la fin de cette année le total de 139. C'est un chiffre encourageant, mais il est clair que nous devons énergiquement continuer nos efforts pour l'augmenter. Le nombre de nos adhérents de province est encore trop faible ; la raison en est qu'il leur est difficile de venir assister à nos séances. Leur recrutement sera proportionnel à l'importance et à la qualité de nos publications, puisque c'est là qu'ils trouveront un lien solide avec notre association et un avantage sérieux pour leurs travaux personnels.

Nos réunions mensuelles ont permis de constater une grande assiduité de la part des membres résidant à Paris; trente à trente-cinq personnes, en moyenne, sont venues entendre les communications mises à l'ordre du jour et plusieurs prenaient part aux discussions que soulevaient les sujets traités. Nous avons organisé deux séances hors cadre, avec des invitations faites par l'intermédiaire de la presse et par des distributions de cartes. L'affluence y fut grande. M. le Professeur Rostovtzeff, de l'Académie de Pétrograd, a entretenu les auditeurs du *Culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale*, en illustrant de projections sa conférence, et sir James Frazer, de l'Université de Cambridge, a lu un *Hommage à Renan par un Étudiant des religions comparées*, qui fut un touchant témoignage de l'union intellectuelle de deux grands esprits, faits pour se comprendre. Le succès très vif de ces deux séances nous montre qu'il importe de multiplier les attractions de ce genre, qui nous amènent presque sûrement des adhésions nouvelles et font connaître du public notre Société.

En terminant le Président souhaite la bienvenue aux membres du nouveau Bureau qui va être constitué et fait des vœux pour que la prospérité de l'association s'accroisse avec l'impulsion qu'ils sauront lui donner. Il adresse ses félicitations à ceux de nos membres adhérents qui ont été honorés au cours de l'année de quelque distinction : au Vice-Président M. Cordier, qui a été nommé membre correspondant de l'Académie britannique ; a M. René Basset, qui a été nommé membre de l'Académie des Lincei ; à MM. A. Berthelot et Raphaël G. Lévy qui ont été nommés sénateurs ; à M. Diehl qui a rempli les fonctions de Président à l'Académie des Inscriptions ; à MM. Brunschwig et Glotz qui ont été élus membres de l'Institut ; à M. Rostovtzeff qui a été nommé correspondant de l'Académie des Inscriptions ; à M. le Dr G. Contenau qui a été chargé d'une mission en Syrie où il continue les fouilles de Renan sur le site de Sidon. Il propose de décerner le titre de membre d'honneur à Sir James Frazer et l'assemblée générale ratifie cette demande.

Le Président donne la parole à M. *Fr. Macler*, trésorier, qui présente un rapport sur la situation financière de la Société. Cette situation se présente sous un jour très favorable. Loin d'être déficitaire, le budget de la Société Ernest Renan permettra peut-être d'engager certaines nouvelles dépenses, notamment d'augmenter les feuilles d'impression du Bulletin. Cependant, le Trésorier

estime que le recrutement des adhésions devra se poursuivre avec activité si l'on ne veut pas que l'œuvre de la Société soit tôt ou tard entravée par des conditions matérielles de jour en jour plus difficiles. Les membres de la Société ont mis à s'en faire les propagandistes tout le zèle et tout le dévouement possible : il y a lieu néanmoins de faire appel à un nouvel effort de leur part en vue de l'exercice qui s'ouvre.

MM. *G. Ferrand* et *Guignebert* présentent des observations au sujet des moyens d'accroître les ressources de la Société.

M. *H. Girard* rend compte des travaux de la Commission de publication. Il annonce que la Bibliographie générale d'E. Renan, qu'il a entreprise avec M. G. Huet, est en bonne voie et sera vraisemblablement achevée vers le milieu de l'année 1921. Le plan primitif a été assez sensiblement modifié. Les divisions primitives ont paru n'être pas assez souples et l'ordre chronologique a été adopté comme plus pratique pour les recherches d'ordre historique comme d'ordre philosophique.

Le Président donne la parole à M. *Alphandéry*, secrétaire général, qui présente le rapport moral. Il signale l'accroissement régulier de la Société, l'intérêt des diverses communications ou publications dues à ses membres. Accessoirement le Secrétaire général envisage la question du rétablissement éventuel des Congrès d'Histoire des religions dans ses rapports avec le développement de la Société Ernest Renan.

« Puisqu'aussi bien nous avons abordé le chapitre des moyens d'échange scientifique, qu'il me soit permis, en terminant ce rapport, de vous entretenir brièvement — à titre documentaire — d'un projet auquel la Société Ernest Renan, même au cas où elle n'entendrait pas prendre une part active à sa réalisation, ne peut refuser une attention sympathique. Beaucoup d'entre nos collègues connaissent, plusieurs pour y avoir participé, les Congrès d'Histoire des Religions, fondés en 1900 par mon regretté maître Jean Réville. La personnalité même du premier organisateur atteste dans quel esprit de rigoureuse impartialité scientifique avaient été créés ces Congrès. Le bureau de la première session, tenue à Paris en septembre 1920, réunissait les noms de MM. A. Réville, Alex. Bertrand, Michel Bréal, E. Guimet, Maspero, Oppert, Sénart. Ce bureau, dont les secrétaires étaient MM. L. Marillier, Jean Réville, Philippe Berger et notre collègue M. Toutain, ne se tint pas dans l'inaction de l'honorariat. Ceux qui ont assisté au Congrès de 1900 se souviennent de ces belles séances où les maîtres dont j'ai cité les noms donnèrent une féconde impulsion à l'œuvre naissante, lui imprimèrent la marque énergique de leur méthode. En vue des sessions futures, un premier Comité international était en même temps constitué et comprenait MM. Goblet d'Alviella, Estlin Carpenter, Goldziher, De Gubernatis, sous la présidence d'honneur de MM. Max Müller et Tiele.

« Le second congrès se tint à Bâle, en 1904, et les représentants de l'école allemande d'histoire des religions, avec à leur tête Usener et Albert Dieterich, y vinrent en grand nombre. En 1908, eut lieu la troisième session, patronnée et reçue par l'Université d'Oxford. Les séances qui s'ouvrirent sous la présidence de sir Alfred Lyall et de l'illustre doyen des études d'anthropologie en Angleterre, Edw. Tylor, eurent un éclat qui rappela celui du Congrès de Paris en 1900. Leyde nous donna, quatre ans après, la plus cordiale hospitalité. Des maîtres éminents, les Kern, les Chantepie de la Saussaye mirent leur zèle toujours jeune à l'organisation de nos travaux dans cette vieille cité savante et recueillie. Le Comité international était à ce moment constitué d'une façon permanente. Nous avions l'honneur, M. Toutain et moi, d'y représenter l'élément français.

« Nos collègues MM. Dussaud, Hackin, Masson-Oursel, Moret, Picavet, Rébelliau, Salomon et Théodore Reinach, Toutain, John Viénot, Cumont, Goblet d'Alviella, Lucien Gautier, Édouard Montet avaient pris part, pour le plus grand bénéfice de nos disciplines, à une ou plusieurs de ces réunions, nombre d'entre eux comme présidents ou secrétaires de sections.

« La guerre, est-il besoin de le dire, a dissous le Comité des Congrès d'histoire des religions, et s'il se reforme, ce sera dans des conditions assez différentes, créées par la situation internationale actuelle et surtout par des souvenirs encore tout récents. Si après huit ans l'idée de ces congrès est reprise, il est certain que la réalisation en sera quelque peu retardée par des difficultés considérables. Même dans le monde savant interallié ou neutre, ni les groupes ni les individus n'ont encore repris les contacts et les fructueux échanges d'avant la guerre. La renaissance des Congrès d'histoire des Religions nous paraît souhaitable et possible ; mais nous n'en sommes qu'à la période d'études. J'ajoute toutefois qu'à l'étranger plusieurs maîtres pressentis, notamment MM. Frazer et Goblet d'Alviella, ont accueilli favorablement le principe de cette réorganisation et c'est déjà là un précieux augure de réussite morale.

« Je ne prolongerai pas cette note additionnelle à mon rapport. Elle ne m'a pas semblé devoir lui être trop étrangère. L'œuvre dont je viens de vous entretenir brièvement est une œuvre de science désintéressée ; elle a pris son origine dans l'école française d'histoire religieuse ; elle tend à rapprocher les esprits de bonne volonté ; il m'a paru que ces raisons suffisaient pour que ce projet ne laissât pas indifférente la Société Ernest Renan ».

Après un échange d'observations, il apparaît à un certain nombre des membres de la Société qu'il ne peut être donné à cet égard de solution pratique, tout au moins dans les circonstances actuelles.

A propos de la bibliothèque de la Société dont le rapport moral souhaite la création prochaine, il est rappelé que les statuts en prévoient le dépôt au Musée Guimet.

L'assemblée générale procède ensuite à l'élection du Bureau pour l'année 1921-1922 et à l'élection du tiers du Comité renouvelable aux termes de l'article 5 des statuts.

Le Bureau est ainsi constitué pour le prochain exercice :

*Président* : M. Henri Cordier, membre de l'Institut, professeur à l'École des Langues orientales.

*Vice-Présidents* : M. Charles Guignebert, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

M. René Dussaud, conservateur-adjoint des Musées nationaux, professeur à l'École du Louvre, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions.*

*Secrétaire général* : M. Paul Alphandéry, professeur à l'École des Hautes Études, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions.*

*Trésorier* : M. Frédéric Macler, professeur à l'École des Langues Orientales.

*Archiviste-bibliothécaire* : M. Gédéon Huet, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale.

*Secrétaire des Séances* : M. Jean Pommier, agrégé de l'Université.

Sur la proposition de M. *Guignebert*, M. Ed. Pottier, président sortant, est nommé à l'unanimité président d'honneur, M. Guignebert lui exprime, en outre, les vifs remerciements de la Société Ernest Renan pour le haut appui qu'il a donné à ses débuts.

Les membres sortants du Comité sont réélus. Est élu en outre membre du Comité, M. Franz Cumont, membre de l'Institut.

La séance est levée à 6 heures.

*Séance du 25 janvier 1921.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Henri Cordier préside.

Présents : Mes Lambert, Mélon, Wuilleumier ; Mlle Brunot, MM. Cordier, Pottier, Alphandéry, Choublier, Cumont, De Ridder, R. Dussaud, De Faye, H. Girard, P. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Huet, Kindberg, Lacroix, Lafaye, Lanson, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mazon, Moncel, Ort, Pommier, De Pulligny, Sidersky, Strauss, Toutain.

Lecture est donnée par le secrétaire des séances du procès-verbal de l'Assemblée générale du 27 décembre 1920, qui est adopté sans observations.

Le Président prononce l'allocution suivante.

« Au début de l'année nouvelle, la Société Ernest Renan a renouvelé son bureau qu'elle a bien voulu m'appeler à présider. Ce grand honneur m'a été accordé sans aucun doute parce que je suis un de

ceux dont le nombre diminue chaque jour qui ont travaillé près du grand savant sous l'égide duquel nous nous réunissons. Mes relations avec M. Renan remontent à l'époque lointaine, où, bibliothécaire honoraire de la Société Royale Asiatique de Chang-Haï, j'établissais, sur la demande de M. Renan, l'échange de nos publications avec celles de la Société Asiatique. A mon retour en France en 1876, j'allai voir M. Renan dans son modeste appartement de la rue Vaneau, et depuis lors nos relations n'ont jamais été interrompues, J'ai conservé une gratitude particulière à M. Renan, alors secrétaire de la Société Asiatique, pour la manière si bienveillante dont il a parlé de mes premiers ouvrages dans ses Rapports annuels. Je le rencontrai aussi à ce Dîner Celtique, fondé par l'infortuné Narcisse Quellien, dont la Celtique embrassant le monde entier, renfermait aussi bien des Américains et des Nègres, que des Celtes plus ou moins authentiques.

« Je compte sur votre indulgence, Messieurs, pour me faciliter la tâche que je n'ai acceptée que parce que j'avais devant moi l'exemple de notre président sortant, mon excellent confrère et ami, M. Edmond Pottier. J'espère que cette année, nous verrons terminée la Bibliographie des travaux de M. Renan, et en ma qualité d'orientaliste, je m'occuperai tout particulièrement de la publication des Rapports annuels de la Société Asiatique qui sont plus spécialement de ma compétence. »

Le Président donne lecture d'une lettre adressée au Secrétaire général par Sir J. G. Frazer à l'occasion de sa nomination de membre d'honneur de la Société Ernest Renan. L'illustre professeur de Cambridge assure la Société du vif intérêt et de la chaleureuse sympathie avec lesquels il suivra ses travaux.

M. Franz Cumont a la parole pour une communication sur l'*Immortalité astrale dans l'Antiquité*, dont un résumé suit :

Des croyances répandues chez beaucoup de peuples et notamment en Syrie et en Égypte mettent la survie des esprits des morts en relation avec les astres. Mais les Grecs, qui n'accordèrent à ceux-ci qu'une place secondaire et restreinte dans leur religion anthropomorphique, ne croyaient pas primitivement que les âmes montassent vers le ciel étoilé. La doctrine de l'immortalité astrale fut propagée dans le monde hellénique par les Pythagoriciens, qui s'inspirèrent probablement de la théologie sidérale du paganisme sémitique : l'âme était pour ces philosophes un principe igné descendu de l'éther et qui y remontait après le décès. Plus tard le stoïcisme et les mystères orientaux vulgarisèrent la

même conception fondamentale en lui prêtant des formes diverses. Il faut distinguer l'immortalité lunaire, solaire et stellaire.

La croyance la plus répandue chez les Pythagoriciens était que les esprits des bienheureux allaient habiter la lune. C'est là que se trouvaient pour eux les Champs-Élysées où se réunissaient les héros. Posidonius était d'avis que les âmes, souffles ardents, vivaient non seulement sur la planète elle-même mais dans l'air pur qui l'environne. La fréquence du symbole du croissant sur les tombeaux, particulièrement en Afrique, montre combien était populaire l'idée d'une action de la déesse lunaire sur la destinée des morts.

La doctrine de l'immortalité solaire est le fruit des spéculations scientifiques des « Chaldéens ». Lorsque ces prêtres astronomes reconnurent le rôle primordial du soleil dans notre système cosmique, ils firent de ce dieu la raison directrice du monde, créatrice des raisons individuelles qui gouvernent le microcosme humain. En même temps que l'astre resplendissant dirige les révolutions des sphères célestes, il envoie les âmes dans les corps qu'il appelle à la vie, et après la mort il les reçoit dans son sein. Ses rayons ardents sont les véhicules de ces âmes dans leur ascension vers les hauteurs du ciel.

On concilia cette théorie avec la doctrine antérieurement admise en admettant que la lune recueillait l'ombre ou simulacre (εἴδωλον) qui sortait du cadavre, et le dissolvait, et qu'alors la raison (Νοῦς), ainsi clarifiée, montait vers le soleil.

Cette doctrine savante ne réussit jamais à éliminer la vieille idée que les esprits des morts se transportaient au milieu des étoiles. La multitude des points lumineux de la voie lactée était formée des âmes innombrables qui s'y pressaient. Le « catastérisme », la translation dans les astres divins, devient le sort bienheureux réservé non seulement aux héros du passé mais aux hommes éminents du présent. A la fin de l'antiquité, sous l'influence de l'astrologie et des mystères de Mithra, on crut généralement que les défunts montaient vers le ciel des étoiles fixes en traversant les sphères des planètes, auxquelles ils abandonnaient les qualités et les penchants qu'ils en avaient reçu en s'abaissant vers notre monde sublunaire.

Les théologiens s'attachèrent aussi à concilier cette immortalité stellaire avec l'immortalité luni-solaire. Ils enseignèrent que suivant leur degré de pureté, les âmes s'élevaient de plus en plus haut, passant de l'atmosphère aux cercles superposés des cieux pour atteindre enfin le Dieu qui siégeait au-delà des limites du monde. Cette doctrine, adoptée par Origène, devait, dans ses traits essentiels, se perpétuer à travers le moyen âge et Dante en donna dans son poème une expression magnifique.

Après une observation présentée par M. *Ch. Guignebert*, la séance est levée à 5 h. 30.

*Séance du 22 février 1921.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. H. Cordier préside.

Présents : Mes Lambert, Mélon, Wuilleumier, Mlle Brunot, MM. Cordier, Alphandéry, Choublier, Danon, De Ridder, R. Dussaud, H. Girard, P. Girard, Y.-M. Goblet, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lacroix, Lebègue, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Nicolardot, Ort. Pommier, Sidersky, Strauss.

Excusés : MM. Barrau-Dihigo, A. Cahen, Lods.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 28 janvier 1921, qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général tient à signaler les témoignages flatteurs de sympathie et d'estime qui parviennent à la Société Ernest Renan de la part de savants étrangers. Récemment, M. Antoine Guilland, professeur à l'École polytechnique de Zurich, qui vient de se faire recevoir membre de la Société, consacrait à notre groupe des articles des plus élogieux dans le *Neue Zürcher Zeitung* et dans le *Journal de Genève*, et M. Raphaël Petazzoni, professeur à l'Université de Bologne, a fait mention du nom et de l'objet de la Société Ernest Renan dans la préface de son livre : *La Religion de Zoroastre dans l'histoire religieuse de l'Iran.*

M. D. Sidersky a la parole pour une communication dont le texte suit :

## Le schisme des Caraïtes et ses conséquences littéraires.

L'apparition de la secte des Caraïtes, fondée par Anan-ben-David en 790 après J.-C., fut une secousse violente pour le Judaïsme traditionnel. La nouvelle doctrine, rejetant entièrement la « *loi orale* » du Talmud, pour s'en tenir strictement à la « *loi écrite* », soit aux termes mêmes du texte biblique, jaillit de l'opposition contre le formalisme touffu des Rabbins babyloniens. Le même phénomène se produisit simultanément dans le monde musulman et au sein du Judaïsme. De même que les *Chiites*, les Caraïtes rejetèrent la tradition rabbinique, à laquelle les talmudistes attribuèrent un caractère sacré, comme les *Sunnites*, à la « *Sunna* », loi orale mahométane.

Représenté par ses partisans comme un saint, Anan était vilipendé par ses adversaires. Ceux-ci lui reconnaissaient cependant un certain savoir talmudique et, de fait, il imitait parfaitement le style du Talmud.

On ne connaît rien de certain sur l'origine même du schisme, que la légende fait dériver d'une querelle de famille. On sait seulement que les Autorités rabbiniques de cette époque, notamment les deux *Gaonim*, c'est-à-dire les Recteurs des Académies juives de *Soura* et *Pombedetha* (Mésopotamie), avaient usé de leur influence auprès du Khalife pour agir contre le fondateur de la secte schismatique. Anan fut obligé de quitter sa patrie et de se rendre en Palestine; profondément irrité contre les Gaonim, il tourna sa colère contre le Talmud et les Talmudistes.

Désireux de ramener la vie religieuse à l'accomplissement des seuls préceptes bibliques, Anan accusa les Talmudistes d'avoir dénaturé le Judaïsme, en ajoutant des prescriptions à la Thora et aussi en retranchant des lois obligatoires pour tous les temps. Sa principale recommandation à ses disciples était « *d'étudier ardemment l'Écriture Sainte* ».

Anan exposa sa doctrine dans trois ouvrages dont on n'a retrouvé que quelques fragments, et l'on est ainsi privé d'informations précises sur le caractère primitif du caraïsme. On sait seulement que, loin de diminuer les obligations religieuses, le fondateur de la nouvelle secte en aggrava, au contraire, et remit en vigueur bien des lois tombées en désuétude; il fit même usage, malgré son hostilité envers le Talmud, des règles d'interprétation employées par les Rabbins pour déduire, comme ses adversaires, de nouvelles lois de la Bible. Ce furent surtout les lois sur les fêtes, la nourriture et le mariage, ainsi que le système du calendrier juif, qui subirent d'importantes modifications.

Anan se montra particulièrement rigoureux pour l'observation du repos sabbatique; il interdit, le samedi, d'administrer des remèdes à des malades gravement atteints; de pratiquer la circoncision; de sortir de sa maison dans une ville où les habitants juifs étaient mêlés aux habitants non-juifs; de goûter des aliments chauds; de tenir allumés du feu ou de la lumière. Il introduisit ainsi chez les Caraïtes l'habitude de rester dans l'obscurité le vendredi soir. Il aggrava aussi les lois alimentaires et ajouta de nouveaux cas à la classe des unions prohibées. Que signifiait alors, devant ces exagérations, l'abolition de quelques pratiques, telles que l'usage de mettre des phylactères, de célébrer les victoires des Asmonéens par des illuminations et quelques autres préceptes de ce genre? Dans son zèle à

combattre le Talmud, il composa un *nouveau Talmud plus sévère que le premier*. Sous son inspiration, la vie religieuse prit un caractère sombre, sans élévation et sans poésie. Comme de son temps les Juifs avaient encore, dans les pays musulmans, leur juridiction particulière, il étendit ses réformes au droit civil juif; il déclara que, contrairement au texte biblique, les fils et les filles devaient recevoir une part égale de l'héritage paternel; il dénia, par contre, au mari le droit d'hériter de sa femme.

Les partisans d'Anan prirent le nom d'*Ananites* (lequel nom fut remplacé plus tard par celui des *Caraïtes*) et ils donnèrent à leurs adversaires le sobriquet de *rabbanites*, ceux qui croient aux autorités rabbiniques. Ils étaient cependant inconséquents dans leur opposition au judaïsme traditionnel, en laissant subsister maintes pratiques qui, pas plus que d'autres, que leur maître avait dédaigneusement repoussées, n'étaient inscrites dans la Thora.

Le système religieux d'Anan ne tarda pas à subir de profondes modifications. Ses disciples mêmes commencèrent à s'écarter, sur un grand nombre de points, des vues de leur maître, et, de génération en génération, il s'introduisit de nouveaux changements dans la doctrine primitive. Pour défendre leurs nouvelles réformes contres leurs propres coreligionnaires, en même temps que contre les Rabbanites, les successeurs d'Anan durent demander leurs arguments au texte même de la Thora. Aussi, se livrèrent-ils avec ardeur à l'explication littérale de l'*Écriture*. C'est alors que la nouvelle secte prit le nom de *Caraïte* (du verbe hébreu « *Kara* », qui veut dire « *lire* »), nom conservé jusqu'à ce jour.

Avec *Nahavendi* (830), *Akbara* (850) et *Kirkizani* (932), le caraïsme subit une transformation graduelle, faisant disparaître presqu'entièrement la doctrine primitive enseignée par Anan. Toutefois, l'activité des principaux chefs caraïtes fut dépensée en polémiques stériles qu'ils dirigèrent, pendant deux siècles, contre leurs adversaires, les Rabbanites, de sorte que leur vie littéraire est restée figée dans une pétrifiante immobilité. En somme, le schisme caraïte n'a créé aucun nouveau système théologique, et la nouvelle secte ne s'est séparée du judaïsme traditionnel que par certains détails d'ordre purement rituel, conséquence d'une divergence d'interprétation de quelques passages bibliques.

Toutefois, les polémiques entre Caraïtes et Rabbanites concer-

nant l'interprétation du texte sacré avaient obligé les uns et les autres à s'appliquer à l'étude de la langue hébraïque. En effet, en scrutant le texte biblique, afin d'y découvrir la justification de leur propre thèse, rabbaniques et caraïtes se sont aperçus aussitôt de l'insuffisance de leurs connaissances hébraïques, dont l'étude méthodique devenait pour eux une nécessité impérieuse. C'est alors que R. *Saadia de Fayoum*, le célèbre *Gaon* de *Soura* et l'adversaire le plus acharné des Caraïtes, composa la *première grammaire* et le *premier lexique hebraïques*, en ouvrant ainsi une voie nouvelle qui fut suivie avec beaucoup de succès, aux siècles suivants, par toute une phalange d'hébraïsants remarquables, tels que *Juda ben Kareisch*, *Menahem ben Sarouk*, *Juda Hayyoug*, *Jona ben Ganah*, *Aben-Ezrah*, *David Kimhi*, et bien d'autres, dont le P. Morin avait dressé un catalogue de 38 noms (mentionnés tous par *Richard Simon* dans son *Histoire Critique du Vieux Testament*, livre I, chapitre XXX).

En même temps que les grammaires et les lexiques facilitaient l'étude de la langue des prophètes, la poésie hébraïque renaissait de ses cendres avec *Menahem ben Sarouk*, *Dounasch ben Labrat* (xe siècle) *Samuel Ha-Naguid*, *Salomon Ibn Gabirol* (xie siècle), *Moïse Aben Ezrah*, *Juda Ha-Lévi* (xiie siècle) jusqu'à *Al-Harizi* (xiiie siècle). En dehors des belles compositions liturgiques, ces auteurs avaient composé de nombreux poèmes lyriques d'une remarquable richesse de style, rappelant souvent celui des Psaumes ou de certaines prophéties, et dont un intéressant *recueil* vient d'être édité, il y a quelques années, par *MM. H. Brody et K. Albrecht.*

Cette renaissance de la langue hébraïque au xe siècle est bien la conséquence indirecte du schisme caraïte, créé par Anan-ben-David, et des polémiques échangées par ses disciples avec les défenseurs du judaïsme traditionnel. En effet, depuis la clôture du Canon biblique, l'hébreu ayant cessé d'être une langue vivante et, à partir du iiie siècle après J.-C. aucune œuvre littéraire n'ayant été produite, cette langue aurait été entièrement oubliée, si le schisme des Caraïtes n'avait donné l'impulsion aux études grammaticales et si les poètes de la période hispano-arabe n'avaient réussi d'insuffler l'esprit vivifiant dans ses os desséchés.

De petites causes produisent parfois de grands effets!

M. Macler a la parole pour une communication sur les *Anciennes églises d'Arménie*. Cette lecture, dont le résumé suit, est accompagnée de nombreuses projections.

Après avoir signalé que l'archéologie de l'Arménie n'embrasse pas seulement les temps païens, mais que l'étude des monuments et des ruines de l'époque chrétienne constitue une des branches les plus importantes de l'archéologie, M. Macler rappelle les différentes recherches qui ont été faites dans ce domaine depuis le milieu du XIXe siècle environ. Il évoque successivement les noms de Dubois de Montpéreux, de Brosset, de Victor Langlois, pour arriver aux contemporains qui, par la variété de leurs études, ont mis en pleine lumière l'intérêt et l'importance des anciennes églises de l'Arménie.

Celles-ci forment un bloc à part et un canton nettement délimité dans l'art chrétien de l'Orient.

Se référant aux travaux de ses devanciers et à l'étude des monuments, M. Macler distingue, dans l'état actuel de nos connaissances, trois types principaux dans ces vieilles églises, s'étageant sur une période allant du VIe au XIIIe siècle ne notre ère.

C'est d'abord le type de la *basilique*, représenté par les monuments de Tékor et de Erérouk ou Kizil-Koulé. Ce type rappelle celui de la basilique syrienne, telle qu'on la trouve à Tourmanin, à Kal'at Seman et ailleurs.

Le deuxième type est constitué par la *rotonde*, reposant sur une base circulaire ou polygonale. Les représentants classiques de ce genre architectural sont l'église, actuellement en ruines, de Zwarthnots ou Saint-Grégoire, sur la route allant d'Etchmiadzin à Erivan, l'église de Saint-Grégoire à Ani, et la chapelle de Saint-Grégoire des Aboughamrents, également à Ani.

Enfin, le troisième type, peut-être le plus fréquent en Arménie, est celui du *carré* ou du *rectangle presque carré*, flanqué ou non de quatre absides demi-circulaires, faisant saillie à l'extérieur. Les meilleurs témoins de ce type sont la cathédrale d'Etchmiadzin, la chapelle de Ripsimê près d'Etchmiadzin, l'église des Saints Apôtres à Ani, et la cathédrale d'Ani.

Un certain nombre de projections illustraient cette communication, permettant à l'auditoire de se familiariser plus aisément avec les représentants classiques de ces trois types architecturaux.

Diverses observations sont présentées par MM. *Sidersky*, *Danon*, *Dussaud*, *Choublier*, *Guignebert*.

La séance est levée à 5 heures 45.

---

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME QUATRE-VINGT-TROISIÈME

---

### ARTICLES DE FOND


Pages.

*P. Saintyves.* L'origine de Barbe-Bleue . . . . . 1

*W. Deonna.* La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde . . . . . 32

*Th. Reinach.* Minucius Felix et Tertullien . . . . . 59

*J. Herber.* Tatouages marocains . . . . . 69

*M. Goguel.* Notes d'histoire évangélique. III. La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles . . . . . 122


### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et comptes-rendus.*


Bible du Centenaire : Les Psaumes (*R. Dussaud*). . . . . 84

Coptic Version of the New Testament (The) (*L. Delaporte*). . . . . 92

*Basset* (*H.*) Essai sur la littérature des Berbères (*R. Dussaud*) . . . . 213

*Basset* (*H.*) Le culte des grottes au Maroc (*R. Dussaud*). . . . . 213

*Beer* (*G.*) Pesachim (Ostern) (*Ad. Lods.*). . . . . 89

*Granet* (*M.*) Fêtes et chansons anciennes de la Chine (*P. Masson-Oursel*) . . . . . 96

*Granet* (*M.*) La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale (*P. Masson-Oursel*) . . . . . 98

*Holtzmann* (*O.*) Der Tosephtatraktat Berakot (*Ad Lods*) . . . . . 89

*Holtzmann* (*O*). Berakot (Gebete) (*Ad. Lods*). . . . . 89

*Houtin* (*A.*) Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine (*P. Alphandery*) . 216

*Loisy* (*A*). Les Actes des Apôtres (*R. Kreglinger*) . . . . . 202

*Rendel Harris* (*J.*). Origin and Meaning of Apple cults (*J. Toutain*) . . 196

*Samné* (*Dr G.*). La Syrie (*F. Macler*) . . . . . 94
*Vallis* (*A.*). To The Romans, a Commentary (*H. Pernot*) . . . . . 209
*Volz* (*P.*). Der Geist Gottes im Alten Testament (*Ad. Lods*) . . . . 200

## II. — *Notices bibliographiques.*

Almanach catholique français pour 1921 (*A. Houtin*). . . . . 225
*Beaufreton* (*M.*) Anthologie franciscaine du Moyen-Age (*P. Alphandéry*). 222
*Bel* (*A.*). Inscriptions arabes de Fès (*F. Macler*) . . . . . 103
*Giraud* (*abbé M.*). Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe (*A. Houtin*). 223
*Herwegen* (*I.*). Taufe und Firmung nach dem römischen Missale (*A. Houtin*). . . . . 105
*Lietzmann* (*H.*). Einführung in das römischen Brevier (*A. Houtin*) . . 105
*Mac Cabe* (*J.*). A biographical Dictionary of Modern Rationalists (*A. Houtin*) . . . . . 222
*Macler* (*F.*). L'Évangile arménien (*J. Ebersolt*) . . . . . 102
*Maspero* (*H.*). Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang (*P. Masson-Oursel*). . . . . 101
*Mortier* (*R. P.*). Histoire abrégée de l'ordre de Saint-Dominique (*P. Alphandéry*). . . . . 104
*Papazian* (*V.*). Santho (*J. Ebersolt*) . . . . . 102
*Péri* (*Noel*). Etudes sur le drame lyrique japonais (*P. Masson-Oursel*) . 100
*Récalde* (*J. de*). Ecrits des curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites (*A. Houtin*) . . . . . 224
*Rodocanachi* (*E.*). La réforme en Italie. II (*P. Alphandéry*) . . . . 104
*Seure* (*G.*). Archéologie thrace (*J. Ebersolt*) . . . . . 101
Syria. Revue d'Art oriental et d'Archéologie, tome I (*L. Delaporte*). . 220
*Smith* (*L. M.*). The early History of the Monastery of Cluny (*P. Alphandéry*) . . . . . 221
*Wall* (*O. A.*). Sex and Sex Worship (*P. Masson-Oursel*) . . . . . 100

## CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry.*

*Nécrologie* : Max van Berchem, p. 106; Fr. Picavet, p. 226; A. de Ridder, p. 229.

*Enseignement de l'Histoire des Religions* : Conférences du dimanche au Musée Guimet, p. 108.

*Publications récentes* : Revue d'histoire et de philosophie religieuses, p. 107; Gnosis, p. 108; Bulletin archéologique du Musée Guimet, p. 230.

*Généralités* : R. Dussaud, A propos de la méthode comparative, p. 120.

*Religions de la Grèce et de Rome* : J. Toutain, sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'antiquite, p. 109; G. Glotz, Les Fêtes d'Adonis sous Ptolémée II, p. 229; F. Cumont, L'immortalité astrale dans l'antiquité, p. 237.

*Judaïsme* : D. Sidersky, Le schisme des Caraïtes et ses conséquences littéraires, p. 239.

*Christianisme du Moyen Age* : E. Mâle, Etudes sur l'art de l'époque romane, p. 231 ; Fr. Macler, Les anciennes églises d'Arménie, p. 243.

*Comptes-rendus des séances de la Société Ernest Renan*, p. 109, 232.

*Le Gérant :* A. Thébert.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier.

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-QUATRIÈME

Angers. — Imprimerie F. Gaultier

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE
DE
# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

QUARANTE-DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-QUATRIÈME

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VIe)

1921

# D'UNE « LÉGENDE DORÉE » DE L'ARMÉNIE[1]

Mesdames, Messieurs,

Il n'est personne parmi vous qui n'ait, une fois dans sa vie, fait connaissance avec la *Légende dorée* du bienheureux Jacques de Voragine. Si l'imagination y côtoie de fort près l'histoire, si, dans bien des cas, la fable y tient lieu du document authentique, on ne disconviendra pas que la *Légende dorée* n'en est pas moins une des œuvres du moyen âge latin qui a été le plus répandue et dont l'étude est le plus profitable pour interpréter l'imagerie et la symbolique des monuments du moyen âge.

La *Légende dorée*, comme la plupart des recueils de vies de saints et de martyrs, s'est ouverte à tous les pays, et l'on y rencontre des Latins et des Grecs, à côté de représentants des églises orientales.

Chaque église du moyen âge fait, à côté de ses saints nationaux, la part très large aux saints et aux martyrs des autres églises et le départ est souvent fort malaisé à établir entre ceux qui appartiennent en propre au martyrologe d'une communauté chrétienne et ceux qu'elle emprunte à ses voisines.

C'est particulièrement le cas pour l'église d'Arménie, dont le martyrologe est d'une richesse extraordinaire. Il suffit de parcourir les *vkayabanouthiunq srbots*[2], notamment les *haysmawourq*[3], les *tônakan*[4] et certains exemplaires du *tõnapat-*

1) Communication faite à la *Société des Etudes arméniennes*, séance du 24 juin 1921.

2) « Martyrologes des saints ».

3) « En ces jours-là », ménologe, vie de saints, légende.

4) « Jour férié », homiliaire, martyrologe.

*djar*[1] et du *djarentir*[2], pour se rendre un compte exact de l'abondance et de la richesse de la littérature hagiographique arménienne. Il est vrai que la très grande majorité de ces récits légendaires ne relève pas du domaine strictement arménien. Ce sont avant tout des emprunts, faits par voie d'imitation ou de traduction, aux recueils analogues grecs, latins ou syriaques ; les hagiographes arméniens n'ont pas craint, pour enrichir leurs recueils, de puiser à d'autres sources, moins importantes.

Mais la littérature arménienne, elle aussi, a produit des *actes de martyrs* et des *vies de saints* nationaux. Ces récits sont intercalés parmi ceux provenant des autres littératures et, lorsque l'on parcourt un manuscrit de contenu hagiographique, rien, au premier abord, ne permet de discerner s'il s'agit d'une vie de saint vraiment arménien, ou de quelque saint étranger.

Il pourrait être intéressant d'essayer de dégager, dans ces recueils, ce qui est spécifiquement arménien[3]. Sans prétendre faire œuvre complète et définitive, on réunirait ainsi les éléments d'une *Légende dorée* arménienne, où, sans traduire intégralement les textes, on signalerait et on analyserait les plus intéressants.

Un projet de classification, suivant le temps, facilitera l'exposition. Il ne s'agit pas, cela va sans dire, d'une classification rigoureuse, mais bien plutôt d'une disposition chronologique où l'on rangera les vies de saints et les actes de martyrs arméniens d'après la date à laquelle l'histoire ou la légende prétend reporter l'événement.

Ce principe chronologique une fois admis, on proposera la division suivante.

Une première rubrique, que l'on dénommera *ère apostolique*, réunira les vies de saints et les actes de martyrs relatant des

1) Explication des fêtes de l'Église.

2) « Choix de discours ».

3) Mgr Ormanian (*l'Eglise arménienne...* Paris, 1910, p. 7) a donné quelques indications relatives aux martyrs arméniens de l'ère apostolique.

événements survenus au cours des deux premiers siècles de l'ère dite chrétienne.

Une deuxième catégorie, la plus importante, comprendra le groupe de saints appartenant à la période de la *conversion officielle* de l'Arménie au christianisme; elle prendra à la fin du IIIe siècle, comprendra tout le IVe et se terminera en relatant certains événements de la vie du peuple arménien, que la tradition place au Ve siècle.

Enfin, la troisième et dernière subdivision exposera la littérature hagiographique qui commence tout de suite après l'époque de la conversion officielle, se poursuit à travers tout le moyen âge, pour prendre fin au XVIIe siècle, avec les actes officiels de martyrs, consignés par Araqél de Tauris, vers 1660.

***

I. *Avant la conversion officielle. Ère apostolique*[1]. — A tout seigneur, tout honneur : C'est par un roi que s'ouvre la liste des saints de l'ère apostolique. Abgar, de la dynastie arsacide, régnait à la fois sur les Arméniens et sur les Syriens[2]. Il résidait à Nisibe ou Medzbin l'année qui précéda la naissance du Christ. Cette résidence ne lui plaisant plus, il élit domicile à Edesse, qu'il restaure et embellit, la rendant digne des hautes

1) Je crois utile de reproduire la notice que Mgr Ormanian a consacrée (*L'église arménienne...*, p. 7) aux martyrs arméniens de cette époque : « L'église arménienne contient dans son martyrologe la commémoration de plusieurs martyrs arméniens de l'ère apostolique. On y relève les noms de sainte Sandouhte, issue de sang royal; de sainte Zarmandouhte, dame noble; des satrapes comme saint Samuel et saint Israël; des mille Arméniens martyrisés en même temps que l'apôtre saint Thadée; de sainte Ogouhie, princesse royale et de saint Térentius, militaire, martyrisés avec l'apôtre saint Barthélemy, et des saintes vierges Mariam de Houssik, Anna d'Ormisdat et Martha de Makovtir, disciples de saint Barthélemy. Le calendrier ecclésiastique contient les fêtes de saint Oski (Chryssos) et de ses quatre compagnons, de saint Soukias et de ses dix-huit compagnons, martyrisés au commencement du deuxième. Le martyrologe latin commémore saint Acace avec dix mille miliciens martyrisés à Ararat, en Arménie, sous le règne d'Adrien ».

2) Texte arménien dans *Dzaghik varouts srbots* (Venise, 1800), p. 7.

destinées auxquelles elle allait être appelée. Homme sage et de bonnes mœurs, Abgar entend parler des miracles opérés par le Nazaréthien; il croit sans peine à sa vocation divine et il échange avec lui une correspondance que la littérature apocryphe nous a conservée. Bien mieux, Jésus ne pouvant se rendre à une invitation d'Abgar, lui envoie son image imprimée sur une serviette. Abgar n'hésite plus à accepter la nouvelle religion ; il devient, de ce chef, le premier roi chrétien. Après l'ascension du Christ, Abgar se fait baptiser par Thaddée, avec sa maison et sa ville ; il est aussitôt guéri de la lèpre. Pris du zèle des néophytes, Abgar écrit à son neveu Sanatrouk, qui régnait dans la Haute Arménie, l'exhortant à écouter la prédication de Thaddée; il écrit aussi à l'empereur Tibère, essayant de le décider à embrasser la foi chrétienne ; il écrit enfin à Nerseh, roi d'Assyrie, et à Ardachès, roi de Perse, les invitant à imiter son exemple.

Comme récompense de ses bonnes œuvres, Abgar fut transporté au ciel, la 3e année de son baptême, qui correspond à la 37e année de J.-C.

Au cycle d'Abgar se rattache étroitement l'histoire du pontife Addê ou Addaï[1]. Séricicole à Edesse, ce saint personnage était fournisseur de la cour et avait le monopole de la fabrication des bonnets et couvre-chefs du roi Abgar. Après que Thaddée eut baptisé Abgar et les habitants d'Edesse, Addê fut sacré évêque et devint, avec son roi, l'un des meilleurs propagateurs du christianisme naissant, en Syrie, en Mésopotamie, dans le pays des Mèdes et des Perses, en Arménie.

Abgar a pour successeur son fils Ananoun, qui retourne au culte des faux dieux, mais qui conserve à Addê le monopole de la fabrication des bonnets royaux. Addê refuse et répond au roi que ses mains ne fabriqueront pas de bonnets pour une tête qui ne s'incline pas devant le Christ. Le roi entre dans une violente colère et dépêche chez le pontife l'un de ses officiers

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 14

qui frappe de son épée les jambes du saint au moment où celui-ci, du haut de sa cathèdre, enseignait le peuple. La mort fut immédiate et eut lieu l'an 37 de la nouvelle ère. Mais la voix de ce sang innocent s'éleva contre une telle injustice, et quelque temps après, comme le roi surveillait la construction d'un palais, une colonne se détacha, qui vint heurter le pied du roi : la mort de ce dernier vengea celle du premier pontife d'Edesse; celui-ci avait pris soin, auparavant, de mettre en lieu sûr le saint Suaire, qui ne devait être découvert que beaucoup plus tard.

L'histoire de la princesse Sandoukht[1], la « sainte fille », clôt le cycle abgarien. Thaddée, l'apôtre de l'Arménie, était frère de l'apôtre Thomas, et l'un des 70 disciples. Il avait été envoyé par Jésus à Abgar pour le guérir et le baptiser. Après avoir *illuminé* la Syrie septentrionale et la Mésopotamie, Thaddée se rendit dans la Haute Arménie, où il convertit Sanatrouk, sa famille et de nombreuses autres personnes. Mais, après la mort d'Abgar, Sanatrouk, imitant l'exemple d'Ananoun, retourna au culte des idoles, tandis que sa fille, la sage vierge Sandoukht, raffermissait sa foi dans le Christ. Devenue l'élève de Thaddée, elle partagea sa prison et ses tourments, tel un véritable apôtre, convertissant beaucoup de monde à la religion nouvelle. De grands miracles, accompagnés de visions célestes, se firent par leurs mains. Sanatrouk ordonna de torturer ces apôtres et de les frapper de l'épée, sans avoir égard au rang de sa fille. Celle-ci, après avoir répandu son sang, rendit l'âme, vers l'an 48 du Sauveur du monde. Une clarté lumineuse rayonna sur son corps, beaucoup crurent à ce signe, et Thaddée ensevelit Sandoukht dans un endroit secret. A son tour, il subit le martyre, fut décapité, et son corps fut déposé dans un rocher fendu ou entr'ouvert, dans le district d'Artaz. Beaucoup plus tard, l'endroit de ces sépultures fut miraculeusement révélé à Grégoire l'Illuminateur, qui, sur les

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 106.

reliques de ces saints et sur leur *confessio*, fit construire une église.

Le IIe siècle est marqué par le martyre des Oskianq et par celui des Souqiasanq.

Les Oskianq [1], ainsi appelés du nom de leur chef Oski, ou Khroussi ou Χρυσσος, étaient cinq personnages appartenant au palais impérial, à Rome. Envoyé comme ambassadeur auprès de Sanatrouk, roi d'Arménie, Oski rencontre Thaddée en Arménie et est témoin des nombreux miracles qu'il opère. Un jour, Thaddée appelle un bœuf sauvage, le fait abattre et donne à manger de sa chair à Oski et à ses compagnons de route. Puis il rassemble les ossements de l'animal, le reconstitue intégralement et rend la vie au bœuf. Devant un tel miracle, les Oskianq n'hésitent plus, ils se font baptiser par l'apôtre et deviennent ses disciples. Quant à Oski, il est ordonné prêtre.

Thaddée meurt et les Oskianq se retirent près de l'Euphrate, sur la montagne Dzalkêo, dans le district de Dzalkotn. Ils y construisent des huttes et y mènent la vie cénobitique la plus sévère. Au bout de 43 ans, et sous l'inspiration du Seigneur, les Oskianq descendirent de la montagne et se rendirent au palais d'Ardachès, roi d'Arménie, et de la reine Saténik, qui était d'origine alaine : ils convertirent les parents de la reine, qui étaient tous des Alains ; puis on emmena les néophytes sur les bords de l'Euphate, ou les baptisa, eux et leur chef Souqias. Mais Artavazd, le fils du roi, vint avec des hommes armés dans la solitude des Oskianq. Il fit égorger par ses serviteurs tous ces bienheureux, vers l'an 107 du Seigneur. Les Souqiasanq vinrent ensevelir les corps des Oskianq et menèrent à leur place la vie monacale.

Ces Souqiasanq [2], au nombre de 16 ou de 18 personnes, étaient d'illustres Alains, courtisans et militaires, formant la

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 232.
2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 265.

suite de Saténiq, lorsque cette princesse vint en Arménie pour épouser le roi Ardachès. C'est alors qu'ils entendirent la prédication du prêtre Oski, et qu'ils furent baptisés par lui au bord de l'Euphrate, après avoir vu, de leurs yeux, le Christ lui-même Leur chef se nommait Bahadras ou Baraqada ; il reçut le nom de Souqias après son baptême. Les Souqiasanq menèrent la vie qu'avaient menée avant eux les Oskianq, et se retirèrent également dans la montagne Dzalkêo, ne vivant que d'herbes, c'est-à-dire de végétaux. Plus tard trouvant la vie trop facile par suite de l'abondance des herbes, ils cherchèrent un endroit plus austère et se retirèrent dans la montagne Soukaw, district de Bagrévand Ils y vécurent 43 ans, menant une existence très dure, supportant, été comme hiver, toutes les intempéries, à telle enseigne que leurs corps ressemblaient à des boucs sauvages ou à des pierres couvertes de mousse.

A la mort de Cbapouh, roi des Alains, son successeur, Titianos, fit dire aux Souqiasanq, par son officier Barlaha, qu'ils aient à rentrer dans leur pays ; en cas de refus de leur part, Barlaha devait les faire périr. Après les avoir interrogés, Barlaha les trouva fermes dans leur foi. Suivant l'ordre qu'il avait reçu, il fit empaler les Souqiasanq, puis il leur fit griller le corps, enfin on les acheva à coups d'épée, l'an 130 du Seigneur.

Cependant, deux des plus jeunes Souqiasanq, pris de peur, s'étaient cachés dans les montagnes. L'orage passé, ils revinrent pour enterrer leurs anciens compagnons. Mais ils ne les trouvèrent point, car Dieu lui-même les avait cachés, se réservant de révéler plus tard le lieu de leur sépulture. Les deux cénobites, peinés d'avoir été privés de la joie du martyre, menèrent une vie plus austère encore jusqu'au jour où ils moururent et furent enterrés par les paysans de l'endroit. Au lieu même où les Souqiasanq avaient subi le martyre, une source miraculeuse jaillit, opérant toutes sortes de prodiges et guérissant toutes les maladies.

*
* *

II. *Groupe des saints appartenant à l'époque de la conversion officielle de l'Arménie au christianisme.* — Avant d'aborder l'exposé des différents cycles qui composent le groupe des saints appartenant à l'époque de la *conversion officielle*, mention doit être faite d'un martyr isolé que la date assignée à son martyre reporte à l'époque de Tiridate et des persécutions que ce roi, à l'instar de Dioclétien, dirigea contre les chrétiens de son royaume.

La vie de saint Théodore Salahouni a été racontée par le P. Alichan, en une forme qui tient autant du roman que du récit hagiographique. Le résumé très succinct que je vous en proposerai suffira à montrer comment on procède en pareille circonstance[1].

En 269, naquit Athénadore, qui ne tarda pas à devenir courageux comme son père Sourên, gracieux comme sa mère Alouitha. Il fut atteint, dès sa jeunesse, d'une maladie incurable. L'argent qui devait servir aux plaisirs de Sourên et aux parures d'Alouitha fut consacré à payer les médecins et les remèdes. Tout espoir de guérison fut bientôt perdu. Alouitha fit alors construire au bord du lac Sighipolon une ferme avec ses nombreuses dépendances, afin que la pureté de l'air et la beauté de la nature procurassent quelque soulagement aux maux dont souffrait son fils. En face du lac, coulait l'onde pure d'une claire fontaine, nommée Arpénoud. C'est là qu'Alouitha espérait obtenir la guérison de son enfant. Elle y fit construire un hospice où 35 malades, vivant des aumônes d'Alouitha, attendaient le salut de leur corps.

Au nombre de ces infirmes, se trouvait le vénérable Dasik, à l'air respectable et à la barbe d'argent, que l'on tenait pour

1 Cf. S. *Théodore le Salahounien* martyr arménien, par le P. Léonce M. Alichan. Traduit par J. Hékimian. (Venise, imprimerie arménienne de Saint-Lazare), 1872, in-12, 45 pages.

un prêtre du dieu Dir. Mais, véritable pasteur de ses compagnons, adoucissant leurs souffrances corporelles, ressuscitant leurs âmes enténébrées, il les convertit à la religion nouvelle du Nazaréthien. Alouitha et Athénadore entendirent la voix de Dasik et crurent à Jésus. Ils pratiquèrent en secret le nouveau culte qui leur était enseigné.

Sourên, voyant la maladie de son fils se prolonger indéfiniment, l'invite à se rendre aux temples d'Hercule et d'Esculape, et à sacrifier à ces divinités secourables. Mais l'enfant refuse et le père, appelé par ses fonctions militaires, n'insiste pas.

L'affaire en était là, lorsqu'un jour le bourg de Sourênachên fut réveillé par le bruit d'une troupe en armes. Ces hommes ne partaient pas à la guerre ; ils se rendaïent à Artachat pour déposer dans un des cachots de la ville un prisonnier nommé Grégoire.

Dasik, Athénadore et leurs compagnons purent s'approcher de Grégoire et converser avec lui. Celui-ci ordonna à Dasik d'amener l'enfant à la source voisine où il fut baptisé et, quittant son nom païen d'Athénadore, il prit celui de Théodore. Ce Grégoire n'était autre que le futur *illuminateur* de l'Arménie, et il se rendait au cachot qui lui était réservé pour de longues années.

Sourên finit par comprendre que son fils est chrétien et il fait tout son possible pour le détourner et le ramener au culte des dieux. Peine inutile.

Ici, j'abrège le récit du P. Alichan.

Sourên, après plusieurs tentatives, ne réussit pas à persuader Théodore. Alors, plein de colère, il lève l'épée et abat la tête de son propre fils, au pied de l'arbre où s'était endormi l'enfant ; puis on procède à l'ensevelissement du nouveau martyr. « A l'ombre de cet arbre, près de cette pierre devenue un autel, la tombe du jeune chrétien fut creusée, et le corps du martyr enseveli. Une simple croix de pierre marque le lieu du sacrifice et le tombeau de Théodore » (ALICHAN *op. cit.*, p. 37).

« Ce fut sur le lieu de son martyre que le premier temple

chrétien fut construit en Arménie, après celui des saintes Ripsimiennes... Grégoire lui-même, avant d'être sacré, y fit bâtir une chapelle et la confia à Dasik... » (ALICHAN, *op. cit.*, p. 41).

« Le temple de Théodore et la fontaine, où tombèrent quelques gouttes de son sang, quand Sourên y eut lavé son épée, devinrent un lieu de pélerinage où furent guéris beaucoup de malades et de possédés... » (ALICHAN, *op. cit.*, p. 43). Saint Théodore avait été martyrisé le 11 mai 296, à l'âge de 28 ans 1/2. Sourên mourut en l'an 300 et Grégoire l'Illuminateur sortit de la *fosse profonde* en 301.

***

*Cycle des Ripsimiennes.* — L'histoire de la vie et des souffrances de sainte Ripsimê et de ses compagnes constitue la perle littéraire de l'hagiographie arménienne, le joyau de ces traditions moitié historiques, moitié légendaires, et l'on regrettera que le grand Corneille, après avoir tiré de la vie de Polyeucte, martyr arménien de Mélitène, la tragédie que vous savez, n'ait pas consulté ensuite la vie de Ripsimê. La scène française se fût enrichie d'un nouveau chef-d'œuvre.

Rien de pittoresque, de poignant, de dramatique, comme le martyre de cette sainte femme et de ses compagnes. Il suffit, pour s'en instruire, de suivre le récit d'Agathange[1] :

L'empereur Dioclétien désire contracter mariage ; mais il lui faut pour cela la femme la plus belle, la plus gracieuse, la plus aimable, la plus parfaite qui soit dans son empire. Afin de découvrir cette perle rare et précieuse, on charge les peintres les plus habiles, les artistes les plus réputés, de la mission suivante : ils doivent, en toute hâte, se rendre dans toutes les parties de l'empire, tracer fidèlement le portrait des plus

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 146. Traduction française dans V. LANGLOIS, *Collection des historiens arméniens*. (Paris, (1867), t. I, p. 137 et suiv.

grandes beautés qu'ils parviendront à découvrir, et faire connaître à l'empereur le résultat de leur enquête. Les artistes avaient ordre de pénétrer partout, pour remplir leur mission, même dans les intérieurs les plus fermés et les plus intimes, même et surtout dans les couvents des chrétiens.

Il y avait, en ce temps-là, dans la grande ville de Rome, un monastère de vierges pures, qui ne vivaient que de végétaux. Le jour et la nuit, elles faisaient monter au ciel l'encens de leurs prières et de leurs louanges. La supérieure se nommait Gayianê ; une de ses disciples était Ripsimê, la fille d'un homme de qualité.

Les peintres, exécutant les ordres qu'ils ont reçus, pénètrent de force dans la maison de ces saintes femmes ; frappés de la beauté rare de Ripsimê, ils fixent immédiatement ses traits sur la toile, qu'ils transmettent à l'empereur. Celui-ci, à la vue du tableau, est pris d'un amour subit, insensé, fou. Il arrête sans tarder le jour de la célébration des noces. Des messagers sont dépêchés dans les provinces de l'empire, afin que les sujets du roi fassent parvenir leurs cadeaux, destinés à rehausser l'éclat de la fête.

Mais l'empereur avait compté sans la pureté et la chasteté de Ripsimê et de ses compagnes. Ces vertueuses femmes décident de fuir. Traversant les contrées les plus variées, franchissant les montagnes les plus élevées, par delà la mer et les fleuves, elles arrivent enfin au cœur de l'Arménie, au pied du grand Ararat, dans la ville de Valarchapat ; elle vivent cachées dans les environs de la ville, en un endroit où l'on rassemblait les cuves pour les vignes. L'une d'elles savait travailler le verre, et la vente des perles qu'elle fabriquait subvenait aux besoins de toute la communauté.

Leur tranquillité ne devait pas être de longue durée. Sur l'ordre de Dioclétien, des messagers sont expédiés, à la recherche des fugitives, dans tous les coins de l'empire. L'un d'eux est porteur d'une lettre adressée à Tiridate, roi d'Arménie, à Valarchapat, ville de sa résidence. L'empereur lui mande par le

détail l'aventure qui lui est advenue du fait de Ripsimê ; il lui expose avec quelle ardeur il cherche à étouffer les chrétiens qui ne respectent pas les dieux, et il termine sa lettre par cette exhortation : « Quant à la belle et divine fugitive, envoie-la près de moi. Cependant, si sa beauté te charme, garde-la ; on n'a jamais vu chez les Grecs une beauté qui lui soit comparable. Vis en paix avec les dieux ».

Subitement enflammé par la lecture d'une telle missive, Tiridate ordonne que des recherches soient faites dans son royaume, et l'on découvre Gayianê et ses compagnes dans l'endroit où elles s'étaient retirées. On vient rendre compte au roi de cette découverte. On lui décrit la beauté de Ripsimê. Sur-le-champ, le roi décide de l'épouser, et ordonne de préparer les litières royales, couvertes de plaques d'or, et de procéder sans tarder aux préparatifs des noces.

Avec un grand concours de peuple, où se trouvaient mélangés les satrapes, les grands et la plèbe, on forme le cortège qui doit escorter Ripsimê jusqu'au palais où, devenue l'épouse de Tiridate, elle sera la reine de l'Arménie.

Ripsimê, cependant, ne veut pas se rendre à l'invitation du roi. Gayianê l'exhorte, en latin, à rester fidèle, malgré les supplices, à ses vœux les plus sacrés. Quelqu'un, dans la foule, comprend le latin, et on rapporte ces paroles au roi, qui ordonne d'amener Ripsimê de force dans les appartements royaux.

Pendant que Ripsimê offrait à Dieu ses prières, Tiridate pénètre dans la chambre où elle était enfermée. Il veut la saisir ; mais la sainte, fortifiée par l'Esprit, résiste avec un courage viril, lutte depuis la troisième jusqu'à la dixième heure, et remporte la victoire. Le roi, harassé, vaincu, découragé, sort de la chambre.

Il ne perd cependant pas l'espoir d'arriver à ses fins. Sur son ordre, on applique la torture à Gayianê, on lui passe un carcan au cou et on l'amène à la porte de la chambre de Ripsimê, pour l'inviter à exécuter la volonté de Tiridate et à

satisfaire à ses désirs. Loin d'obéir à de tels ordres, Gayianê exhorte Ripsimê à persévérer dans sa foi, à supporter toutes les tortures plutôt que de se plier au caprice royal. Dans la foule, on comprend les paroles de Gayianê, on les rapporte au roi, qui, en colère, fait torturer Gayianê : avec des pierres, on lui frappe la bouche et on lui brise les dents, pour qu'elle ne puisse plus prononcer de semblables discours.

Une deuxième fois, Tiridate pénètre dans la chambre de Ripsimê, qu'il trouve en prière. La lutte recommence, plus violente qu'auparavant. Ripsimê arrache le bandeau royal du front de Tiridate, elle met son manteau en lambeaux, lui déchire ses vêtements, et le laisse terrassé, vaincu, couvert de honte. Ripsimê avait sauvé sa vertu. Elle fend la foule, sort du palais et s'enfuit, en courant, à l'endr it où se trouvent réunies les cuves pour les vignes ; elle pousse un cri et appelle ses compagnes.

Puis elle prend la route qui conduit à Artachat, et s'agenouille pour prier. C'est là que la surprennent les gardes et les bourreaux lancés à sa poursuite. Ils s'emparent de sa personne, lui lient les mains derrière le dos et lui coupent la langue. Ils la dépouillent de ses vêtements, enfoncent quatre pieux en terre, l'attachent par les pieds et par les mains, et, ayant allumé des torches, lui brûlent le corps à petit feu ; puis ils l'achèvent à coups de pierre; son corps est enfin mis en pièces. « Qu'ainsi périssent, dirent-ils, tous ceux qui mépriseront la volonté du roi ». Trente-deux compagnes de Ripsimê périrent ce jour là de la même manière

Tiridate pleure la mort de Ripsimê; tant qu'il vivra, le souvenir ne s'effacera pas, dans son cœur, de cette beauté qui n'avait sa pareille ni chez les Grecs, ni chez les Parthes, ni chez les Assyriens. Mais des méchants viennent rappeler au roi que Gayianê vit encore Ordre est donné de supplicier Gayianê et les autres Ripsimiennes.

Je vous fais grâce de l'horreur des supplices infligés à ces saintes femmes; vous les trouverez exposés, avec d'amples

détails, dans l'ouvrage hagiographique d'Agathange, qui fixe la date de cet événement, de la façon suivante : « Le 26e jour du mois de Hori, sainte Ripsimê fut martyrisée avec la sainte cohorte des 32 martyres ses compagnes; le 27e jour du même mois, sainte Gayianê et deux de ses compagnes reçurent la couronne de la victoire. »

Au cycle des Ripsimiennes se rattachent étroitement l'histoire de Nounê ou Nouni, et celle de Manê ou Mani.

Au moment où les Ripsimiennes pénétrèrent en Arménie, l'admirable vierge Nounê alla, sur l'ordre de Dieu, en Géorgie, et se rendit à Mzkhet, sous les apparences d'une humble servante[1]. Elle fait des miracles au nom du Christ, guérit l'enfant de Mihran, roi de Géorgie, ainsi que la reine elle-même. Lors d'une partie de chasse, et par suite d'un brouillard épais, Mihran est blessé et ne retrouve pas son chemin. Il jure d'adorer le dieu de Nounê, s'il obtient la guérison. C'est ce qui arrive, et le roi se convertit au christianisme, avec toute sa maison et son pays.

Nounê instruit de la chose Grégoire l'Illuminateur et, avec l'autorisation de ce dernier, plante une croix en attendant que le Seigneur Jésus-Christ accorde un pasteur aux Géorgiens. Des prêtres grecs arrivent qui établissent leur rite. Comme la foule, encore païenne, se moquait de la croix, une lumière éclatante, sous forme de croix, brilla dans le ciel, à la demande de Nounê. Dieu lui accorda de faire de nombreux miracles, au point qu'elle devint le véritable *illuminateur* de la Géorgie. Elle acheva sa vie dans la solitude et la sainteté, entourée du respect de tous, et fut enterrée avec beaucoup d'honneurs.

Quant à Manê ou Mani[2], c'était une autre vierge d'entre les Ripsimiennes. Lorsque celles-ci entrèrent en Arménie, elle préféra, suivant l'inspiration du Seigneur, se retirer sur le mont Sépouh, dans le Daranali. Vivant dans une grotte, Manê

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 226.
2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 159.

passait son existence dans la prière et les méditations, se nourrissant d herbes, supportant le froid des durs hivers aussi allègrement que le soleil torride de l'été. A la longue, ses vêtements tombèrent en loques et elle n'avait pas de quoi les remplacer. Quelques années plus tard, le saint Illuminateur se retira, lui aussi, sur le mont Sépouh. Comme il s'approchait de la grotte de Mani, celle-ci le pria de s'arrêter et d'attendre trois jours avant de pénétrer dans la grotte. Le troisième jour, il s'approcha et il trouva morte la bienheureuse. Il l'ensevelit en psalmodiant, et, s'installant dans la grotte, il y mena la vie cénobitique jusqu'à sa mort.

Le cycle de *Grégoire l'Illuminateur* et de ses descendants est le plus important du groupe des saints appartenant à la période de la conversion officielle. Malgré le caractère légendaire de nombreux détails, l'enseignement historique qui se dégagera dans la conclusion montrera l'apport que la légende peut fournir à l'histoire.

Grigor Parthéwatsi, ou Grégoire le Parthe[1], était fils d'Anak, ce prince parthe qui, à l'instigation du roi de Perse, avait assassiné Khosrov, roi d'Arménie, vers l'an 257 de J.-C. Se voyant mourir, ce dernier avait ordonné qu'on exterminât Anak et toute sa famille. L'ordre fut exécuté. Seuls, deux enfants en bas âge échappèrent au massacre des fils du Parthe; sauvés par leur nourrices, l'un fut emmené en Perse, l'autre sur le territoire des Grecs.

Le jeune Parthe qui fut conduit en terre grecque fut recueilli à Césarée de Cappadoce et instruit dans la religion chrétienne par une pieuse femme nommée Sophia. C'était Grégoire, le futur illuminateur de l'Arménie. Parvenu à l'âge d'homme, il entra au service du roi Tiridate, tout en cachant son origine et ne révélant à personne qu'il était le fils d'Anak. Par son

1) Texte arménien dans *Dzaghk*..., p. 58, et les nombreuses sources arméniennes.

intelligence, par sa fidélité, Grégoire parvint rapidement aux plus grands honneurs.

Cette félicité ne devait pas être de longue durée : la première année de son règne dans la Grande Arménie, Tiridate se rend à Erez (Erznka) pour faire ses dévotions au temple d'Anahit; puis il retourne à son camp, situé sur les bords du Lycus. Au moment où l'on se disposait à boire, Tiridate ordonne à Grégoire d'offrir à l'autel d'Anahit une couronne et des rameaux. Celui-ci refuse de rendre hommage aux divinités. Alors Tiridate s'irrite et adresse les plus violents reproches à Grégoire, qui déclare catégoriquement qu'il n'adorera jamais des dieux qui sont sourds, muets, aveugles, et qui sont la négation même de toute vie.

C'est ici que commence le récit des tortures infligées à Grégoire, sur l'ordre de Tiridate. Je n'entre pas dans le détail. Après des souffrances inimaginables, infligées à Grégoire, et que celui-ci supporte vaillamment, Tiridate ordonne qu'on le conduise, pieds et mains liés, dans la province d'Ararat, et qu'on l'enferme dans la fosse profonde — Khor-virab — du donjon du château d'Artachat, pour que, en compagnie des reptiles de tout genre, il y meure d'une mort atroce.

L'ordre du roi est exécuté.

Cependant Tiridate, après les exploits guerriers les plus célèbres, après avoir en mainte occasion donné des preuves non équivoques de sa force et de son adresse, après avoir dirigé des campagnes heureuses contre les ennemis de l'Arménie, Tiridate est plongé dans une profonde tristesse. Il ne parvient pas à oublier la beauté de Ripsimê, il y pense sans cesse, il ne se console pas de l'avoir fait disparaître.

Il décide alors d'organiser une grande partie de chasse; peut-être ce sport l'arrachera-t-il à ses sombres pensées. Mais au moment de sortir de la ville, alors qu'il est déjà monté sur son char, Tiridate est frappé du juste châtiment de Dieu. Un esprit immonde s'empare du roi, le terrasse, le transforme, tel un nouveau Nabuchodonosor, en un vil pourceau n'ayant

plus rien d'humain. Tiridate recherche la compagnie des sangliers, il habite avec eux, il se réfugie dans les roseaux, il paît l'herbe comme une brute. Les habitants de la ville sont également possédés de ce démon, et les calamités les plus affreuses s'abattent sur le pays.

Comment sortir de cette situation inextricable sinon par un miracle?

La princesse Khosrovidoukht, la sœur de Tiridate, a une vision[1]. Un homme au visage radieux lui est apparu, disant : le seul moyen de mettre un terme aux malheurs qui vous accablent est d'aller retirer de la fosse profonde le nommé Grégoire, qui vous indiquera ce qu'il y a à faire.

Le peuple ricane, il déclare Khosrovidoukht complètement démente : depuis 15 ans que Grégoire a été jeté dans la fosse profonde, assurément il est mort depuis longtemps.

La princesse persiste; cinq fois de suite elle a la même vision. On décide alors d'envoyer le satrape Ota, à Artachat et de retirer Grégoire de la fosse profonde. Les habitants de la ville, étonnés d'une pareille nouvelle, consentent à accompagner Ota et sa suite jusqu'à Khor-Virab; on apporte des cordes, on les noue ensemble, on les descend dans la caverne.

Ota appelle Grégoire et lui dit que, sur l'ordre de Dieu, il doit répondre et sortir de sa prison. Grégoire s'avance, voit les cordes, s'y cramponne. On le hisse lentement et le saint réapparaît à la lumière du jour. Son corps, noir comme du charbon, est nettoyé; on lui donne des vêtements, et le cortège prend la direction de Valarchapat. Agathange rapporte dans ses plus minutieux détails la rencontre du saint et du roi. Pendant plusieurs jours, Grégoire se fait mettre au courant de la situation; il se prépare peu à peu à guérir le roi et le peuple; mais la chose dure assez longtemps, car il leur expose d'abord au long la foi chrétienne, l'inanité des idoles de bois et de pierre; puis il construit des chapelles à l'endroit où furent

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 285.

martyrisées Ripsimê, Gayianê et leurs compagnes. Enfin le roi obtient la guérison. Tiridate se convertit au christianisme, devient un nouvel apôtre, ordonne à Grégoire d'anéantir tout ce qui rappelle le passé païen de l'Arménie et charge ce saint homme de couvrir le sol de son royaume d'églises, de chapelles et de couvents chrétiens.

Grégoire se conforme aux instructions de Tiridate, fait de l'Arménie un nouveau pays, florissant et prospère, et se retire sur le mont Sépouh, pour attendre, dans la grotte de Manê, l'appel que Dieu ne manque pas d'adresser à ses fidèles serviteurs.

Le cycle de Grégoire l'Illuminateur se complète par l'histoire de ses fils, de ses petit-fils et de quelques-uns de ses disciples. Quelques indications, sommaires, suffiront à exposer de quoi il s'agit.

Rstakès ou Aristakès[1], fils cadet de Grégoire l'Illuminateur, naquit à Césarée de Cappadoce, où il fut instruit, sous la direction de sa mère, Mariam, dans la religion chrétienne. Il visita les couvents et les déserts (solitudes) menant la vie d'anachorète, renonçant à tous les plaisirs, jusqu'au jour où le roi Tiridate l'appela auprès de lui. Sacré évêque par son père, Aristakès devint son coadjuteur; il l'accompagna à Rome et Grégoire le délégua au Concile de Nicée, pour y représenter l'Église arménienne Puis fatigué des honneurs, Aristakès se retira dans le désert et désigna pour son successeur son frère aîné, Vrthanès, qui devint Catholicos des Arméniens.

Aristakès ne peut s'empêcher d'adresser de vifs reproches à Archélaüs, prince de la IVe Arménie; celui-ci le fit martyriser et mettre à mort, en 338, dans le district de Dzophq; il fut enterré à Thil, dans la province d'Ekéliats, c'est-à-dire dans la Haute-Arménie, dans la région d'Erzeroum.

Je vous dirai tout à l'heure pour quelle raison la mention du

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 41.

lieu où furent enterrés Grégoire et les Grégorides a son importance historique.

Fils aîné de Grégoire, Vrthanès[1] était né, lui aussi, à Césarée de Cappadoce, où il fit ses études; il s'y maria et eut deux enfants, Grigoris et Housik. Il monta sur le trône pontifical succédant à son frère cadet, et fut un pasteur courageux et vertueux. De nombreuses réformes furent introduites par lui chez le peuple arménien. Après avoir accompagné Tiran auprès de l'empereur, et l'avoir fait sacrer roi d'Arménie, il revint dans son pays, y mourut et fut enterré à Thordan, dans la Haute-Arménie, région d'Erzeroum, en 356.

Grigoris[2], fils de Vrthanès et petit-fils de Grégoire l'Illuminateur, fut, malgré son jeune âge, choisi comme évêque des Géorgiens et des Aghouanq, Albaniens du Caucase. Fauste de Byzance (III, 6) a raconté en un style pittoresque la vie de ce saint homme. « Après avoir édifié, dit-il, et restauré toutes les églises du pays, Grigoris se rendit au camp du roi Arsacide des Massagètes, nommé Sanésan..... Il leur prêcha l'Évangile. Tout d'abord, les Massagètes l'écoutèrent avec attention; mais voyant que s'ils acceptaient la nouvelle religion, ils devraient renoncer à leur genre de vie, ils s'écrièrent : « Si nous cessons de piller, de dépouiller les autres, de nous emparer de leur biens, comment pourra subsister notre armée?... Le roi d'Arménie, en nous envoyant Grigoris, a voulu nous faire renoncer à nos incursions dans son pays; tuons-le donc, et enrichissons notre pays du butin pris en Arménie. » Alors, sur un signe du roi, on amena un cheval fougueux, à la queue duquel on attacha le jeune Grigoris et on le lança sur le rivage de la grande mer septentrionale (caspienne).

Housik[3] n'eut pas une destinée moins tragique que celle de son frère Grigoris. Il épousa la fille de Tiran, petit-fils de Tiridate, dont il eut deux fils, Bab et Athanakinè. Puis il

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 281.
2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 65.
3) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 207.

renonça à la vie laïque et succéda à son père sur le trône des Catholicos. Tiran avait placé dans la chapelle royale le portrait de Julien l'Apostat. Housik s'en indigna, jeta le portrait à terre, le piétina et le mit en morceaux. Tiran à son tour s'emporta, fit battre le patriarche, jusqu'à ce que mort s'ensuivît. Le corps de Housik, fut recueilli à Thordan, (Haute-Arménie) et déposé à côté de celui de son père, l'an 362.

Avant de prendre congé des Grégorides, laissez-moi encore mentionner Nersès le Grand[1], fils d'Athanakinê, petit-fils de Housik et arrière petit-fils de Grégoire l'Illuminateur. Il fit ses études à Césarée de Cappadoce et à Constantinople, épousa la fille du prince Aspion et devint père de Saint-Sahak. Au moment où il fut sacré évêque à Césarée par les soins du patriarche Eusébios et par Saint-Basile, l'Esprit descendit sur eux sous la forme d'une colombe, et une colonne de feu apparut dans le ciel alors que Nersès, officiant pour la première fois, célébrait la messe. Nersès fit faire de grands progrès à l'Arménie, qui devint comparable au paradis de Dieu. Des hôtelleries, des asiles, des couvents furent construits en grand nombre. Et malgré cela, il fut empoisonné par le roi Bab, à qui il avait reproché sa vie de désordres. L'an 384, le corps du saint pontife fut enterré à Thil, en Haute-Arménie, dans le voisinage d'Erzeroum. Le lieu où reposaient ses reliques ne fut révélé que plusieurs siècles après, en 1272, par un miracle, au temps de Jean d Erzenka.

Nersès le Grand avait été puissamment secondé, dans son œuvre réformatrice et civilisatrice. par le diacre Khad[2], originaire de la plaine d'Erzeroum, et qu'il sacra plus tard évêque de Bagrévand et d Archarouniq. Grâce aux soins diligents de Khad, l'Arménie ne connut plus la famine. Les greniers étaient remplis, l'abondance était partout. Mais ce saint homme n'était pas exempt de vanité, il se vêtait magni-

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 218.
2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 126.

fiquement et ne montait que des chevaux fringants La médisance alla son train et l'évêque, pour imposer silence aux mauvaises langues, ne se vêtit plus que d'un cilice et se contenta d'un modeste petit âne pour faire ses visites pastorales.

Khad reprocha un jour au roi Archak, le massacre cruel des Kamsarakan. Archak prit ombrage de ces remontrances et ordonna de lapider le saint évêque. Mais ses parents, hommes illustres d'entre les Apahouniq, vinrent s'emparer de sa personne, et l'emmenèrent dans leur province, où il mourut en paix.

A la suite des descendants de Grégoire l'Illuminateur, mention doit être faite de quelques-uns de ses *disciples*.

Les anachorètes Anton et Krônidès[1] étaient réputés par leurs vertus, en la ville de Césarée de Cappadoce. Lorsque Grégoire l'Illuminateur vint dans cette ville pour se faire sacrer évêque par le pontife Léwond, il prit avec lui ces cénobites, les emmena en Arménie, et les chargea d'enseigner au peuple les règles et les pratiques de la religion chrétienne. Il fit, dit-on, construire l'église et le couvent de Saint-Karapet, dans le Tarôn, c'est-à-dire dans l'Arménie méridionale, en un endroit nommé Innaknian. Anton et Krônidès furent préposés au service du sanctuaire de Saint-Karapet. Ils vécurent dans une telle sainteté, qu'ils obtinrent le don de faire des miracles et de guérir tous les malades. Après 40 ans d'une existence passée à enseigner le peuple, et pendant lesquels ils reçurent la visite de Grégoire, ils allèrent rejoindre le Christ, l'an 342, et furent ensevelis dans leur propre couvent d'Innaknian.

Non moins importante pour la propagation de la confession Gréco-Arménienne est l'œuvre de Daniel Asori, cet autre élève de Grégoire l'Illuminateur[2]. Nommé chorévêque par son maître, Daniel se retira dans une solitude du Tarôn, Arménie

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 36.
2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 68.

méridionale, appelée « Paradis des pins ». Il fut élu catholicos des Arméniens à la mort de Housik, mais il ne siéga pas. Comme il était en route pour prendre possession de son siège, il rencontra le roi Tiran, à qui il reprocha véhémentement d'avoir mis à mort Housik, le saint homme de Dieu. Voyant que le roi ne manisfestait aucun repentir de cet acte odieux, Daniel maudit Tiran. Celui-ci ordonna aussitôt d'étrangler le saint vieillard, qui fut enterré dans sa solitude, en 362, par les soins de ses disciples Epiphane et Chaghita. Mais Tiran, sous le coup de la malédiction du catholicos, fut pris par le roi de Perse, qui lui creva les yeux et le fit, ensuite, étrangler dans sa prison.

Cycle des *saints* traducteurs. — L'œuvre du traducteur n'est pas chose aisée et les difficultés inhérentes à ce travail intellectuel sont multiples et variées. Mais lorsque le traducteur a le sentiment d'accomplir une œuvre nationale, lorsqu'il sait qu'en créant une littérature, il travaille à fonder et à affermir une nation encore soumise aux influences étrangères, ce jour-là son courage est décuplé, il sent qu'il accomplit une œuvre sainte. Le patriarche Sahak, le docteur Mesrop Machtots[1], en fondant au v^e siècle l'École des traducteurs, posèrent définitivement les bases de la nationalité arménienne chrétienne, et la pléiade des élèves qu'ils formèrent fut, par le peuple d'Arménie, rangée au nombre des saints que son église vénère et dont elle inscrivit les noms en lettres d'or sur les colonnes de son calendrier.

L'histoire conserve le nom d'*Élisée vardapet*[2], en 480, qui écrivit le martyre de Vardan et de ses compagnons. Il vivait d'ordinaire retiré dans des grottes, menant la vie cénobitique la plus austère. *Moïse Qertol*[3], que la tradition arménienne

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 174.
2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 78.
3) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 182.

identifie avec Moïse de Khorên, fut un des plus brillants disciples de Sahak et de Mesrop; par ses œuvres littéraires, par ses traductions savantes, par la connaissance parfaite qu'il avait du grec et du syriaque, ce Moïse contribua puissamment à l'avancement du peuple arménien dans la voie du progrès.

*David Anhalth*[1] ou « l'Invincible » également du v^e^ siècle, fut un dialecticien de premier ordre. Il composa de nombreux discours spirituels et différents ouvrages philosophiques en grec et en arménien. Sa science profonde, sa haute vertu lui valurent la réputation d'être *invincible* aussi bien parmi les Grecs que chez les Arméniens.

Le visionnaire *Khatchik* ou *Khatchatour*[2] appartenait également à la pléiade des traducteurs du v^e^ siècle. Un jour, dans le village d'Akori, il assistait à l'office de la fête de l'Épiphanie; et voici qu'il eut une vision : une foule de morts ressuscitaient, assis dans un palais et prenant part à un festin. Khatchik reconnut un grand nombre de ces morts. Il remarqua, entre autres, un nommé Lazar, d'Akori, qui se tenait tout triste à la porte du palais. Interrogé sur la cause de sa tristesse, Lazar répondit : nombre de ceux qui participent au banquet doivent cette grâce aux prières et aux aumônes des leurs, encore restés sur terre, tandis que lui, pauvre Lazar, tout en ayant laissé beaucoup de biens aux siens, n'a personne qui intercède pour son âme, en faisant des aumônes aux pauvres et aux prêtres. Khatchik se réveilla et le lendemain, montant en chaire, il raconta sa vision. Alors David, fils du défunt Lazar, avoua sa coupable négligence; il fit, sans tarder, de larges aumônes au peuple et au clergé. Khatchik eut de nouveau une vision et il eut le plaisir de constater que Lazar avait eu accès dans les rangs des saints du Seigneur. Et Khatchik, après plusieurs visions de ce genre, alla à son tour rejoindre le Christ.

Malgré le désir que j'en aurais, je ne saurais prolonger indéfiniment la liste de ces disciples des saints traducteurs qui

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 71.
2) Texte arménien dans AUCHER. *Vie des saints...*, t. XII, p. 218-219.

illustrèrent au v^e siècle, le cénobitisme arménien ; je la clorai en mentionnant les anachorètes *Tathoul*, *Varos* et *Thomas*[1], qui vivaient dans des grottes, dans la vallée des serpents (vichapadsor). La plus grande partie de leur temps était consacrée à la prière et à la méditation. Comme le grand Saint-Antoine, ils furent tentés par le diable, et, comme lui, ils remportèrent la victoire. De nombreux disciples se réunirent autour de ces saints hommes : ils fondèrent le couvent de Thathoul, et celui de *Dits mayri* (« forêt des dieux » un ancien sanctuaire païen) et ces couvents devinrent des foyers intenses de vie intellectuelle et religieuse, justement célèbres dans les annales du peuple arménien.

***

III. *La littérature hagiographique depuis l'époque de la conversion officielle jusqu'au XVII^e siècle.* — Je serai bref, dans l'exposé de la III^e partie, qui embrasse cette période de la littérature hagiographique arménienne qui s'étend de la conversion officielle de l'Arménie jusqu'en plein XVII^e siècle, où elle pousse encore des rejetons, sous forme d'actes de martyrs.

***

Un premier *cycle* sera constitué par la *persécution perso-mazdéenne*. Les Sassanides, comme les Arsacides, n'eurent d'autre politique religieuse à l'endroit de leurs sujets chrétiens que de les faire apostasier, pour les forcer à embrasser la religion de Zoroastre. Ils y employèrent les supplices les plus raffinés.

L'église arménienne n'a pas hésité à ranger au nombre de ses saints *Vardan* et ses compagnons[2] qui luttèrent jusqu'au dernier, pour sauver la foi arméno-chrétienne contre les prétentions mazdéennes.

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 108.
2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 278.

Les saints *Léwondianq*[1] étaient ces prêtres qui exhortaient les Vardaniens à tenir jusqu'au martyre, s'il le fallait. Après le trépas des Vardaniens, les Léwontianq furent emmenés enchaînés en Perse. Pendant trois ans, on les tortura dans la prison de Nuchaba. Ils eurent la joie d'amener à leur foi le *Morbed* lui-même, c'est-à-dire le chef des mages. Martyrisés à plusieurs reprises par Den Chabouh, officier du palais, ils restèrent fermes dans la foi. Alors l'autorité persane ordonna d'en finir avec ces gens entêtés. Le prêtre Archên de Bagrévand fut mis à mort par l'épée. Den Chapouh coupa lui-même la main droite de Sahak, évêque des Rechtouniq, alors que les bourreaux coupaient la tête au catholicos Hovseph, au prêtre Mouchel, au diacre Qatchatch. Quant à Léwond, le chef de ces saints, il fut traîné sur des cailloux, jusqu'à ce que ses chairs se fussent détachées de ses os; puis on lui coupa la tête, ainsi qu'à l'évêque Sahak.

Immédiatement, de grands miracles se produisirent autour de leurs corps; un aigle lumineux descendit du ciel et se posa sur saint Léwond; enfin un homme pieux, du peuple, ramassa leurs reliques, et les mit en lieu sûr, l'an 454 de Jésus-Christ.

*Abraham et Khorên*[2], tous deux disciples des Léwontianq, étaient en prison dans la ville de Nuchabouh, lorsque leurs maîtres furent martyrisés. Conduits devant Den Chabouh, Abraham et Khorên confessèrent leur foi, ajoutant qu'ils souhaitaient le martyre. Le chef des bourreaux voulut les contraindre à adorer le soleil. Sur leur refus, ils furent traînés par terre et battus. Puis on leur coupa les oreilles et on les déporta en Assyrie, pour travailler aux champs. Ils y vécurent sept ans, cultivant la terre, et soignant les satrapes arméniens qui avaient été déportés dans ce pays. Épuisé par l'ardeur du soleil et le vent brûlant, Khorên mourut en 461. Quant à Abraham, il continua encore deux ans à cultiver la terre; puis il obtint

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 151.
2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 12.

l'autorisation de se rendre en Arménie pour apporter à leurs familles des nouvelles des satrapes captifs. Voyant que trop d'honneurs entouraient sa personne, Abraham se cacha pendant trois ans dans un désert, où l'on finit par le découvrir et il fut fait évêque des Bznouniq. Sa réputation devint si grande que les Grecs eux-mêmes enviaient les Arméniens de posséder un homme aussi saint.

Les *Atomianq*[1] étaient les compagnons des Vardaniens. Atom Gnouni et Manadjihr Rehtouni, avec d'autres satrapes, avaient, sur l'ordre de Yezdedjerd, rejoint l'armée royale, pour se battre contre les étrangers. Le roi de Perse ayant ordonné une persécution de ses sujets chrétiens, les Atomianq gagnèrent l'Arménie. Des troupes persanes, lancées à leur poursuite, ne tardèrent pas à les rejoindre. Atom eut une vision : une lumière, en forme d'arc se répandait sur son armée et un homme lumineux distribuait des couronnes à chacun. Les Atomianq en conclurent qu'il ne leur convenait pas de s'opposer par les armes aux troupes persanes, et ils se laissèrent volontairement massacrer, pour le nom du Christ, vers l'an 449 de Jésus-Christ.

*Chouchane*[2], ou Chouchanik, était, comme son nom l'indique, d'une beauté toute liliale. Fille aînée de Vardan le Grand, elle avait épousé Vaskên, prince de Géorgie, qui régnait à Mzkhet. Après le martyre des saints Vardaniens, Vaskên, pour plaire au roi de Perse, renia le Christ. Ne pouvant supporter la conduite de son mari, Chouchane lui adressa les reproches les plus vifs et se refusa à toute relation avec lui, tant qu'il ne serait pas rentré dans la voie de la vérité.

De son côté, Vaskên désirait amener sa femme à pratiquer la religion des Persans. A cet effet, il la torturait par la faim, par la soif, par les mauvais traitements de tout genre. Ce régime dura six ans, au point que le corps de Chouchane était couvert de plaies. Enfin, la septième année de son martyre,

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 40.
2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 229.

Chouchane, frappée par son mari, tomba évanouie dans les bras de son beau-frère : elle eut le temps de communier, puis elle rendit l'âme et fut enterrée dans la terre des Géorgiens, vers l'an 458.

C'est cette Chouchane qui avait sauvé des mains de l'apostat la croix de Nounê et qui l'avait fait transporter de Géorgie en Arménie. Depuis lors, cette croix miraculeuse fut connue sous le nom de Croix de Chouchane.

Le martyr *Grigoris Ṛajik*[1] ou Grégoire le Persan vivait à l'époque de Khosrov, fils de Kawad. Né de parents infidèles, il se nommait Manadjihr. Il vint en Arménie, s'établit à Dwin, apprit à connaître la religion chrétienne, se fit baptiser et se retira dans un couvent. Lorsque le marzpan Den Chabouh vint en Arménie, il apprit que son compatriote et coreligionnaire Grigor était devenu chrétien. Il le fit arrêter et voulut le contraindre à revenir à la religion persane. Mais le néophyte s'y refusa. Il fut martyrisé et mis à mort, vers l'an 550.

Sa mort glorieuse provoqua la conversion de *Histibouzt*[2]. Ce dernier, d'origine persane, se nommait Makhoj. Il était le fils d'un *movbed* qui était venu s'établir en Arménie, à Dwin, avec Den Chabouh. Makhoj, homme réfléchi, avait conçu de forts doutes sur la valeur de la magie et des mages. Toutefois, il hésitait à se prononcer, lorsqu'un miracle tel se produisit, qu'il n'eut plus aucune hésitation : le feu, s'échappant d'un pyrée, allait embraser le palais ; tous les efforts pour conjurer le danger étaient vains ; en désespoir de cause, on fait appeler des prêtres chrétiens, qui se présentent, la croix et l'évangile à la main, et le feu s'éteint immédiatement.

A cette vue, Makhoj ne doute plus, il se fait chrétien. Les Persans, alors, le font battre et jeter dans un cachot où il est baptisé en secret par le prêtre Nersès. Il reçoit le nom de Histibouzt, c'est-à-dire Adéodat ou Dieudonné. Quatre ans après,

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 66.
2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 189.

Histibouzt fut appelé à comparaître devant le nouveau marzpan, Vchnas Vahram. Il fut battu, souffleté ; on lui cracha au visage; enfin, on le crucifia et on l'acheva à coups de flèches. Son corps fut recueilli sur l'ordre du catholicos Movsès et enseveli dans la cathédrale, l'an 552 de J.-C., qui marque la première année de l'ère arménienne.

Les sept anachorètes *khotadjarak*[1], c'est-à-dire herbivores, étaient des cénobites, dont quatre étaient Grecs et trois originaires du pays de Sagastan. Ils vinrent au pays d'Arménie à l'époque où le couvent de Klag (Glak) jouissait d'une juste renommée sous la direction du P. Thodik. Ils s'établirent dans une forêt avoisinant le couvent et y vécurent vingt ans, ne se nourrissant que d'herbes. Au moment où les troupes persanes envahissaient le Tarôn, les Khotadjarak vinrent conseiller aux moines du couvent de fuir pendant quelque temps, pour laisser passer l'orage. Mais au même instant, les Persans arrivèrent, qui massacrèrent ces bienheureux, l'an 604. Leurs corps furent enterrés avec beaucoup d'honneurs à côté d'Anton et de Krônidès.

***

Au cycle de la persécution perse, succède celui de la *persécution arabe*. Pour cette période, comme pour la précédente, on a dressé des actes de martyrs officiels. J'en citerai quelques-uns.

*David de Dwin*[2] était fils d'un Persan et d'une mère chrétienne. Lorsqu'il vint du Khorassan en Arménie, il fut frappé à la vue de la vie honnête que menaient les croyants, et il crut lui aussi au Christ. Une fois baptisé, il quitta son nom de Sourhan et prit celui du père de son parrain, David. Il résolut de vivre à Dwin, s'y maria, y eut des fils et des filles qu'il instruisit dans sa nouvelle religion. Il était avancé en âge, lorsque un ostikan, Abdullah, vint en Arménie, pour gouverner ce pays au nom du khalife Il persécuta David, le fit torturer et enfin

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 102.
2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 72.

voyant que David avait un grand amour pour la croix, Abdullah le fit crucifier et percer de lances, l'an 693 de J.-C. Le corps du martyr fut enseveli près du tombeau de Hiztibouzt.

Le prince *Vahan*[1] était le fils du satrape arménien Khosrov, seigneur de Golthn. Après avoir déporté le catholicos Sahak à Damas, et brûlé les satrapes arméniens dans l'église de Nakhitjévan, les musulmans emmenèrent en captivité de nombreux Arméniens, au nombre desquels se trouvait Vahan, un enfant de quatre ans environ. Conduit au palais d'Abdelmélik, il y fut circoncis et il reçut le nom de Vahab. Instruit dans la littérature et les sciences des Arabes, il y fit de si rapides progrès, qu'il ne tarda pas à être nommé secrétaire du divan et conseiller du palais royal. Lorsque l'amirapet (l'émir) Omar vint au pouvoir, il eut pitié de l'Arménie, et il renvoya les captifs arméniens dans leur patrie. Vahan était du nombre. Il recouvra son fief de Golthn et revint à la religion de son enfance. Jeûnant et pleurant, il fit de ses larmes une source destinée à le purifier. Menant une vie errante, il allait de désert en désert, visitant les couvents et les lieux de pèlerinage, jusqu'au jour où il se rendit volontairement à Damas, pour y faire ouvertement la profession de sa foi chrétienne. Il fut saisi et attaché à un poteau dans un cachot. Puis on le décapita, dans la ville de Ṛondzaph, devant le peuple assemblé, l'an 737 de J.-C. De grands miracles se produisirent aussitôt et un Grec, Théophilos, au service de l'amirapet, recueillit le corps du saint.

Les princes *Sahak et Hamazasp*[2], fils de Gagik, étaient d'honorables satrapes de la maison des Ardzrouniq, au temps du catholicos Esaï, sous le règne de Constantin et d'Irène, et sous le sultanat de l'amirapet Haron (Haroun al-Rachid). Sur l'ordre de ce dernier, l'ostikan Yezid vint en Arménie et convoqua les trois frères Sahak, Hamazasp et Méroujan. Ils étaient accusés d'être d'accord avec les Grecs contre le khalife. Jetés en prison, ils avaient à choisir entre la mort ou la conversion à l'islam.

1) Texte arménien dans *Dzaghik* .., p. 272.
2) Texte armenien dans *Dzaghik*..., p. 254.

Méroujan renia sa foi; Sahak et Hamazasp acceptèrent joyeusement de mourir pour le Christ.

L'ostikan les fit torturer pendant plusieurs jours; n'ayant pu ébranler leur foi, il donna l'ordre de leur trancher la tête.

Conduits au lieu du supplice, Hamazasp demanda, comme une faveur, que l'on décapitât son frère cadet Sahak avant lui, « car, disait-il, dans les banquets des hommes, je buvais avant toi; maintenant, tu boiras la coupe céleste avant moi ». Sahak présenta d'abord son cou; puis ce fut le tour de Hamazasp. L'an 786 du Seigneur, ces martyrs échangèrent les honneurs terrestres contre la gloire céleste.

Quant à l'apostat Méroujan, il ne put même pas jouir des plaisirs terrestres; au moment où il rentrait dans son pays, David Mamikonian le tua, conformément à la prédiction qu'en avait faite Moïse de Khorên, 300 ans auparavant.

Enfin, contemporains des deux martyrs précédents, deux nouveaux témoins du Christ, *Sahak et Joseph*[1], furent torturés sous le règne du même amirapet Haron, l'an 808. Il y avait trois frères, mais le nom du troisième est inconnu. Fils d'un père musulman et d'une mère arménienne chrétienne, Sahak et Joseph furent élevés, en secret, dans la religion de leur mère. Ils brûlaient du désir de manifester publiquement leur foi.

Dénoncés au prince musulman de la ville où ils habitaient, ces jeunes hommes furent jetés en prison et, malgré les sollicitations de leurs parents paternels, refusèrent d'apostasier. Les bourreaux décapitèrent d'abord Sahak, puis Joseph. Immédiatement, une lumière resplendissante recouvrit les corps des martyrs. Des malheurs terribles s'abattirent sur la maison du prince musulman, qui ordonna aux chrétiens d'ensevelir avec de grands honneurs Sahak et Joseph.

* *

Le temps fait véritablement défaut pour traiter d'un nouveau

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 255.

cycle de saints personnages qui, du xe au xiie siècle, honorèrent la nation arménienne. Je ne mentionnerai que pour mémoire le nom des *Grigoriants*[1].

*
* *

*Le cycle de la persécution musulmane*, soit du fait des Turcs ou des Persans, clôt la liste de ces actes de martyrs et de ces vies de saints que l'on pourrait grouper en une *Légende dorée* arménienne.

Les *Gohariniang*[2] étaient quatre frères, originaires de Sébaste; fils du prince David, qui avait été emmené en captivité et avait renié la foi chrétienne, Goharin et ses trois frères furent élevés par leur pieuse mère. Arrivés à l'âge d'hommes, ils choisirent la carrière des armes et entrèrent au service d'un prince musulman nommé Alibas ou Alibasan. Les soldats musulmans, jaloux de leurs frères d'armes chrétiens, les desservirent auprès d'Alibas. Les Gohariniang professèrent ouvertement la religion du Christ, et l'un d'eux, Ratinos, se fit moine au couvent de Sourb Nechan (Saint Signe = Sainte Croix). Résistant à toutes les promesses que leur faisait l'émir, s'ils reniaient le Christ, ils restèrent fermes dans leur foi. L'émir ordonna alors qu'on les torturât, puis qu'on les décapitât Les habitants de Sivas vinrent et recueillirent les corps de ces saints, l'an 1136 de J.-C

*Jean le prêtre*[3] subit le martyre à Hiérapolis, qui se nomme aussi Tchmchkadzag. Vertueux et miséricordieux, il ne tarda

1) Après le cycle des *saints traducteurs* (ve siècle), les *Grigoriang* et les *Nersésiang* forment, du xe au xiie siècle, un nouveau cycle de saints personnages, bien connus dans les annales arméniennes. Les plus célèbres sont Grigor Narékatsi (Grégoire de Narek), Nersès Chnorhali, Nersès Lambronatsi, Grigor Vkayasèr (Grégoire martyrophile), auteur de divers recueils d'actes de martyrs, Grigor, évêque d'Egypte, Basile le catholicos, Grigor Dgha (Grégoire l'Enfant), enfin Grigor Apirat, le catholicos qui oignit Léon, premier roi roubénien de la dynastie arméno-cilicienne (1198).

2) Texte arménien dans Aucher, *Vie des saints*, t. XII, p. 285-286.

3) Texte arménien dans Aucher, *Vie des saints...*, t. XII, p. 114-115.

pas à être persécuté par des prêtres intéressés, qui le jalousaient. Il quitta alors la ville, se rendit aux environs et y construisit une église en bois, avec l'autorisation du prince musulman. Ses ennemis le chargèrent de lourdes accusations, et l'émir ordonna de brûler l'église en bois et de jeter Jean dans le brasier. Celui-ci rendit immédiatement son âme, mais pas un de ses cheveux ne fut touché par la flamme. On lui coupa la main droite et on la porta au prince; la nuit, ses doigts brillèrent comme des lumières, et tout son corps devint lumineux. Son innocence fut ainsi manifestée; on l'enterra alors avec beaucoup d'honneurs dans l'église de la Sainte Mère de Dieu, l'an 1403.

On mentionne, au XVI^e siècle, le martyre de *Kokdja*, à Sébaste[1], ainsi que ceux de *Thathéos*[2] et de *Hayrapet*[3].

A la même époque, le nouveau martyr, *Khatchatour*[4], confessa la foi à Amid, qui est Tigranakert, ville que l'on nomme aussi Diarbékir. C'était un adolescent d'une vingtaine d'années, qui nourrissait son esprit de lectures pieuses. Il lut la vie des saints et eut soif du martyre. En songe, il assistait à son propre martyre. Un jour, en quittant ses parents, il leur dit : je vais au marché et je crois que je ne rentrerai pas à la maison, car le Seigneur m'appelle. Insulté par un musulman, il se contenta de le mépriser et de proclamer la fausseté de la foi de ce dernier. La foule s'assembla et le jeune homme fut traduit devant les tribunaux. Le juge lui conseilla de renier sa foi pour sauver sa vie. Après de longues prières et des menaces sévères, le juge prononça la sentence. Les bourreaux se saisirent de Khatchatour, lui écorchèrent le haut du buste; puis, munis de hachettes, ils lui brisèrent les bras et les péronés, et le lais-

1) Texte arménien dans le ms. 805 de Berlin ; cf. mes *Notices...*, dans *Journal asiatique*, 1913, II, p. 617.

2) Texte arménien, *ibid.*, p. 618.

3) Texte arménien, *ibid.*, p. 618.

4) Texte arménien dans Aucher, *Vie des saints*, XII, p. 217-218, *traduction française apud* Brosset, *Collection d'historiens arméniens* (Saint-Pétersbourg, 1874), t. I, p. 519-523.

sèrent ainsi jusqu'au soir. Les prêtres lui envoyèrent la sainte Communion, cachée dans un morceau de pain. Il la prit et mourut aussitôt. Une vive lumière éclaira son corps; puis, sur l'ordre du juge, on l'enterra avec l'assistance des chrétiens de la ville, le 20 août 1652.

Enfin, je rappellerai pour mémoire que Siroun fut martyrisé en 1655[1], que Mkhithar le fut la même année[2], et qu'Avétis fut glorifié par le Christ en 1656[3], après avoir subi les tourments les plus inimaginables.

*
* *

Je m'excuse d'avoir retenu si longtemps votre attention sur un sujet qui pourra paraître à quelques-uns dénué d'intérêt historique, et j'arrêterai là cette énumération.

Un enseignement, et d'ordre historique, se dégage cependant de ce long martyrologe arménien, et l'interprétation psychologique de la légende jette heureusement quelque jour sur les données de la tradition, sinon sur celles de l'histoire. C'est notamment le cas pour les deux premières des périodes que nous avons envisagées.

Si peu explicite que soit l'histoire de l'Arménie, on peut inférer, de certains renseignements épars chez les écrivains, que le Christianisme est entré en Arménie, par le Sud, par l'intermédiaire des Syriens. Ce Christianisme était venu de Palestine, en passant par Antioche. Il avait comme centre religieux le Tarôn. Un évêque, Albianos, occupe une place à part dans cette chrétienté méridionale. Or tous les écrivains arméniens, actuellement connus, ont subordonné l'œuvre d'Albianos à celle de Grégoire l'Illuminateur[4].

1) Voir le récit qu'en donne Araqél de Tauris, apud Brosset, *Collection d'historiens arméniens* (Saint-Pétersbourg, 1874), t. I, p. 523-525.

2) Cf. Araqél, *ibid.*, p. 525-527.

3) Cf. Araqél, *ibid.*, p. 527-529.

4) Je me permets de renvoyer le lecteur à ce que je dis à ce sujet dans mon *Rapport sur une mission scientifique...* (Paris, 1911), in-8, p. 19 et suiv.

La légende de Sandoukht, de Sanatrouk, de Thaddée concerne l'Église arménienne du Sud ; tandis que l'Église de Grégoire l'Illuminateur est du Nord, de Césarée de Cappadoce. Grégoire était le missionnaire d'une province de la Haute-Arménie, Erzeroum ; toute sa vie et ses œuvres se sont passées là, et non à Etchmiadzin ; il n'a aucun rapport avec la légende primitive de Ripsimê, d'Etchmiadzin. La légende de la version arabe d'Agathange le montre comme le missionnaire d'Erzeroum, des Laz, des Ibères. Au contraire, les Géorgiens de l'Est (Tiflis) sont liés avec les Arméniens du Sud par les légendes de Nounê et de Ripsimê. Ces légendes montrent le lien étroit qui unissait Etchmiadzin et Tiflis d'une part, et, d'autre part, la parenté du christianisme entre la Haute-Arménie, le Lazistan et l'Iméréthie.

Pendant le IVe et jusqu'à la fin du Ve siècle, cette rivalité d'influence entre les Grégorides et les Albianides se partage l'Arménie. La maison de Grégoire, de ses successeurs et de ses disciples, se tient dans la sphère d'influence grecque de Cappadoce.

La maison d'Albianos semble représenter l'ancienne chrétienté arméno-syriaque. Or, tous les historiens de cette époque sont de l'école de Sahak. Ils tiennent les intérêts de la maison de Grégoire l'Illuminateur et de la théologie cappadocienne. Nous n'avons aucun représentant de l'école d'Albianos. Celle-ci disparaît, étouffée par celle de Grégoire.

Et ce que semble nous apprendre l'histoire paraît confirmé par la légende hagiographique. A part quelques vies de saints et quelques actes de martyrs, que l'on estime pouvoir reporter à l'époque de l'influence syrienne sur l'Arménie, tout le développement ultérieur de la littérature arménienne hagiographique dérive apparemment de l'école de Grégoire l'Illuminateur et de ses successeurs. L'accord semble bien établi entre la légende et ce que l'on peut tenir pour historique dans les récits des premiers écrivains de l'Arménie. Il n'était pas sans intérêt de le signaler, en attendant l'étude critique des sources sur

lesquelles on édifiera un jour le monument historique de l'Arménie.

Jusqu'à ces dernières années, une grande partie de la littérature arménienne hagiographique n'était pas traduite. C'était un champ d'investigation fermé aux non arménisants. Ce ne sera bientôt plus le cas. Lorsque la traduction du synaxaire arménien, publiée sous la haute direction de Mgr Graffin, aura achevé de paraître, ce jour-là quiconque le désirera pourra consulter aisément cette *Légende dorée* arménienne, et faire les rapprochements souhaitables entre l'histoire et la légende.

Ce jour-là aussi, Jacques de Voragine aura bien mérité de l'histoire.

Frédéric MACLER.

---

# LES ANIMAUX EXCEPTIONNELS
## DES STÈLES DE CARTHAGE

---

### Introduction.

La présente notice est destinée à former avec six autres, si j'arrive à les publier malgré la défaillance lamentable où est tombée en France la presse intellectuelle, une monographie générale des animaux dans l'imagerie des stèles votives de Carthage[1]; ici, je passe en revue par ordre alphabétique ceux que j'appelle exceptionnels parce qu'aucun d'eux ne figure à ma connaissance sur plus de trois ex-voto.

Sauf indication contraire, la description des stèles ira toujours de haut en bas et de droite à gauche, sens de l'écriture phénicienne.

PRINCIPALES ABREVIATIONS

*BAC. Bulletin archéologique du Comité.*
*CIS.I. Corpus inscriptionum semiticarum, pars prima.*
*CR. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.*
*DA.* Saglio et Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.*
*DB.* N. Theil, *Dictionnaire de biographie, mythologie, géographie anciennes.*
*GE. Grande Encyclopédie.*
*HA.* Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité.*
*NA.* L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique.*
*NL. Nouveau Larousse illustré.*
*RA. Revue archéologique.*
*RE.* Pauly, Walz, Teuffel, *Real-Encyclopädie der classischen Alterthums-Wissenschaft.*
*RÉS. Répertoire d'épigraphie sémitique.*
*RT. Revue Tunisienne.*
Les dates antérieures à l'ère chrétienne sont précédées du signe —.

1) 1° *Le bélier de Baal-Hammon, RA.*, 1921, t. XIII; 2° *Les animaux des stèles de Carthage : Le bélier, RT.*, t. XXVI, 1919; 3° *La colombe, RT.*, t. XXVI et XXVII, 1919-1920; 4° *Le poisson*, en préparation; 5° *Le taureau*, sous presse; 6° *Le naja haje, RT.*, t. XXVIII, 1921; 7° Le présent mémoire.

## § 1. — L'aigle (?) a tête de bélier.

Il est *possible* que l'oiseau à tête de bélier figuré sur le fragment *CIS. I*, 3064, t. II, pl. LXIV, soit un aigle[1].

Je ne connais pas à Carthage d'amulette en forme de ce rapace et ne le trouve mentionné dans le mobilier funéraire que sur deux monnaies de bronze de la nécropole des rabs (— IVe au — IIe siècle), qui me paraissent étrangères[2].

Plusieurs des bractées d'or fournies par les tombes royales de Mycènes (du — XVIe siècle à — 1400 d'après la chronologie d'Eduard Meyer[3]) représentent deux aigles affrontés[4].

On se serait attendu à trouver l'aigle dans l'iconographie punique, puisque c'était un attribut divin en Phénicie[5]; mais il en était ainsi du lion et du sanglier[6], qu'on ne voit pas non plus sur les stèles de Carthage, et du taureau, qui n'y paraît que fort peu ; il semble donc que la symbolique proprement phénicienne n'ait guère influé sur ces monuments.

1) Voir Vassel, *Études puniques*, IX, n° 22, *RT.*, t. XXVI, 1919, p. 185-186 [12-13] et X, n° 11, *ibid.*, p. 304 [6].

2) A.-L. Delattre, *La nécropole punique voisine de Sainte-Monique, à Carthage* (extrait de *CR.*, 1901), p. 17, *La nécropole des rabs, prêtres et prêtresses de Carthage, troisième année des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1906], p. 26 *a*. — L'aigle est commun sur les monnaies grecques ou à légende grecque ; mais on le voit aussi sur celles de Ptolémée Soter (— 305 à — 283), sur des monnaies phéniciennes d'Asie, sur une de *Bulla Regia* à légende punique (*NA.*, t. I, 1860, nos 22, 331, 361-363, 368-370, 377, p. 11, 17, 20, 88, 137-138, 140-141, t. III, 1862, nos 66 et 67 p. 57, p. 58; *NL.*, figures t. V, p. 880 *a*, t. VI, p. 156 *c*; *DB.*, figures p. 3, 10, 34, 43, 44, 46, 49, 71, 175, 193, 225, 251, 259, 286, 288, 314, 335, 337, 366, 453, 490-495, 577, 647, 658).

3) René Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, 1910, p. 42, 45, 110.

4) Henry Schliemann, *Mycènes*, trad. J. Girardin, 1879, fig. 274, 276(?), 489 *a* et *b*, p. 263, 400.

5) S. Reinach, *Orpheus*, 1914, p. 59, 268. — En Judée, l'aigle était tabou ; il est en tête de la liste des oiseaux qu'on ne pouvait manger (*Deutéronome*, XIV, 12).

6) S. Reinach, *l. l.*; *HA.*, t. III, p. 436; Renan, *Mission en Phénicie*, p. 397.

## § 2. — L'ÂNE.

*CIS. I*, 1003, t. II, p. 130, pl. XIV.

La pierre a péri dans l'incendie du *Magenta* à Toulon.

Stèle à acrotères, côtés à peu près verticaux; brisée du bas. Deux registres :

A. — Au tympan, main levée.

Trait.

B. — Dédicace usuelle ; dédicant, *'Abd-Melqart, fils de 'Akbar.*

Ane affronté à un lièvre.

Sur une épitaphe de deux chrétiennes exhumée à Carthage, on voit un âne marchant à gauche[1]. Est-ce une allusion à la légende de Balaam ? A la crèche de Bethléem? A la fuite en Égypte ? Il est à noter que les chrétiens des premiers siècles, en Afrique surtout, employaient volontiers les symboles païens, qu'ils expliquaient, bien entendu, à leur façon ; par exemple, les motifs qui décorent les lampes chrétiennes sont souvent ceux qu'on y voyait déjà du temps du paganisme[2]. « C'est une remarque devenue banale qu'une religion n'en supplante jamais entièrement une autre, mais qu'elle se l'assimile en partie[3]. »

Comme l'expose M. Salomon Reinach dans *Cultes, mythes et religions*, le culte de l'âne existait chez divers peuples anciens. En Égypte, notamment — c'est presque toujours là ou en Grèce qu'il nous faut chercher les références — ce solipède était dédié à Set, le Typhon des Grecs, principe du mal[4]. En Grèce,

1) A.-L. Delattre, *Inscriptions trouvées dans la basilique voisine de Sainte-Monique, à Carthage*, n° 88, *RT.*, t. XXVI, 1919, p. 280, *Une grande basilique voisine de Sainte-Monique, à Carthage*, p. 16, 22.

2) Alfred Merlin, *Fouilles dans l'îlot de l'Amiral, à Carthage* (extr. de *CR.*, 1912), p. 8-9.

3) Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 14.

4) Gaston Maspero, art. *Typhon*, *NL.*, t. VII, p. 1170 *b*.

c'était un attribut d'Hestia, d'Héphaistos, de Priape[1]; mais surtout il était consacré tout spécialement à Dionysos, avec qui, d'autre part, le lièvre n'était pas sans relations[2], et celui-ci, de son côté (voir § 9), était un symbole d'Aphrodite, comme la colombe et le dauphin, adoptés par Tanit. Ces constatations suggèrent une interprétation de la présence de l'âne et du lièvre sur un objet religieux; toutefois, je ne la propose que sous réserves, car la rencontre de ces animaux pourrait aussi avoir trait à quelque mythe égyptien ou punique.

Dans les Démétries de la Grande Grèce comme dans celles de l'Attique et du Péloponnèse, Dionysos était, au temps de l'influence grecque à Carthage, en association intime avec « les deux Grandes Déesses »; il remplaçait même Hadès comme époux de Koré, qui se confondait assez souvent avec Aphrodite[3]. Or, nous trouvons constamment, sur les monnaies carthaginoises, Tanit déguisée en Perséphoné[4]; deux groupes de terre cuite de la Nécropole des rabs représentent une déesse-mère portant sa fille, et sous cette forme, qui conviendrait on ne peut mieux à Déméter et Koré, le P. Delattre a reconnu,

1) Art. *Divination*, *GE.*, t. XIV, p. 719 *b*; Ch. Morel, art. *Asinus*, *DA.*, t. I, p. 470 *a-b*; Scheiffele, art. *Volcanus*, *RE.*, t. VI, 1852, p. 2732; Pfau, art. *Priapus*, *ibid.*, p. 44; J.-A. Hild, art. *Priape*, *GE.*, t. XXVII, p. 645 *b*.

2) F. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA*, t. I, p. 604 *b*, 610 *a*, 621 *a*; art. *Dionysus*, *DB.*, p. 241 *a-b*.

3) Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, p. 632 *a-b*, 633 *b*, 634 *a*, 635 *a*, 636 *b*, 637 *a*, art. *Ceres*, *ibid.*, p. 1025 *a*, 1028 *b*, 1030 *b*, 1059 *a*, 1062 *a*, 1063 *b*, 1076 *a*; J.-A. Hild, art. *Perséphoné*, *GE.*, t. XXVI, p. 483 *a*. — Herodote assimile Osiris à Dionysos et Isis à Déméter, et Astarté était assimilée à Isis par les Phéniciens.

4) *NA.*, t. II, 1861, p. 84-104, supplément, 1874, p. 48-49; Ernest Babelon, *Numismatique*, dans *Recherche des antiquités dans le Nord de l'Afrique*, 1890, p. 178 179, fig. 32, 36, 37, 39, p. 198, *Carthage*, 1896, p. 82-83 et fig. 2 p. 22, fig. p. 35, fig. p. 38, fig. p. 83. — Müller dit tantôt *Cérès*, tantôt *Proserpine*; ce qui est indubitable, c'est que toutes ces monnaies représentent Tanit, et je crois, après M. Babelon, qu'elle y est toujours assimilée à Koré, étant devenue par contamination grecque la fille d'Astarté, à qui il est vraisemblable qu'on l'identifiait auparavant.

avec raison, je crois, « les dames Astarté et Tanit du Liban »[1]. Enfin, un certain nombre de figurines du même cimetière nous montrent une déesse portant une torche de chaque main[2] : on représentait ainsi en Grèce Déméter, Perséphoné-Koré et les divinités lunaires de leur cycle, Artémis, Hécate, aussi Séléné, souvent identifiée aux deux précédentes[3] ; mais la fréquence de ces idoles dans les tombeaux puniques (fréquence relative, car le Carthaginois n'était pas enclin par nature à l'anthropomorphisme) paraît dénoter que leurs adorateurs y voyaient la déesse poliade. Rien donc d'impossible à ce que Baal-Hammon ait été par analogie assimilé à Dionysos, d'autant que l'animal qu'on sacrifiait le plus communément à celui-ci était le bélier, attribut et emblème du premier[4] ; et une stèle que je décrirai au § 11 montre que cette assimilation a effectivement eu lieu. L'âne et le lièvre peuvent donc être ici attributs-symboles des deux divinités suprêmes de Carthage. L'objection, c'est que nulle part en Sicile, le culte de Déméter et Koré n'a présenté d'éléments dionysiaques, bien que celui de Dionysos fût répandu dans l'île[5], mais elle est loin d'être dirimante : le motif de la stèle peut avoir été copié sur une image de piété venue d'Italie ou de Grèce.

1) Delattre, *Note sur une nécropole punique voisine de Sainte-Monique*, *BAC.*, 1903, p. 264-265 [5-6] ; *Figurines trouvées à Carthage dans une nécropole punique* (extr. de *CR.*, 1903), p. 5-8 et fig. 3 ; *RES.*, 17.

2) Delattre, *Rapport sur les fouilles de Carthage*, *CR.*, 1899, p. 537, fig. 2 et pl. IV et V, *Fouilles exécutées dans la nécropole punique voisine de Sainte-Monique, à Carthage* (extr. de *CR.*, 1901), p. 5-6 et fig. 2, 3, *Note sur une nécropole punique voisine de Sainte-Monique*, *BAC.*, 1903, p. 263 [4].

3) Pierre Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, partie I, p. 144 *a* et fig. 2350-2352, 2355, p. 133, 136, art. *Hecate DA.*, t. III, partie I, p. 46 *a*, 47 *a* et fig. 3738, 3739, p. 47 *b*, 48 *a* ; Teuffel, art. *Luna*, *RE.*, t. IV, 1846, p. 1228 ; Preller, art. *Proserpina*, *RE.*, t. VI, 1852, p. 117, 121 ; Adrien Legrand, art. *Luna*, *DA.*, t. III, partie II, p. 1390 *a*.

4) Art. *Dionysus*, *DB.*, p. 241 *a*.

5) Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, part. I, p. 597 *a*, art. *Cerès*, *ibid.*, part. II, p. 1034 *a*.

## § 3. — Le cheval.

Il n'existe que deux stèles où des chevaux soient représentés ; j'avais cru en trouver une troisième[1], mais c'était une erreur, ainsi que je l'exposerai au § 15.

*a*). — *CIS. I*, 186, t. I, p. 282, 285, 293, pl. XLIII.

Musée de Leyde.

Stèle à acrotères, côtés verticaux ; fronton et acrotères effrités. Il y avait sans doute trois registres :

A. — On n'y voit plus rien.

B. — Dédicace usuelle, un peu mutilée, avec 𐤀𐤁𐤃𐤌, orthographe de basse époque pour 𐤀𐤁𐤃; dédicant, *'Abd-Melqart*, [*fils de*] *Ḥa-Milkat, fils de 'Abd-Ba'al.*

C. — Registre en creux, ce qui est rare ; la photogravure n'y montre qu'un cheval à gauche galopant, en bas-relief, mais le texte dit *equus, ad cuius latus equus alter nunc fere fractus olim adiunctus erat*. Le mouvement de l'animal semble copié grossièrement d'un type monétaire. « *Unicum huiusmodi specimen, in tanta uotorum multitudine*, dit Renan ; *mirum quidem, quum a nummis punicis equi nunquam fere absint.* »

*b*). — Philippe Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit à Carthage* (extr. de *Gazette archéologique*), 1877, p. 17-18; *CIS, I*, 1756, t. II, p. 242 et 2 fig., pl. XXXIII.

La pierre a péri.

Partie inférieure d'une stèle. De la dédicace, il ne reste que la trace confuse de trois lettres.

Au-dessous, cheval à gauche. Ici encore, je verrais la copie d'une médaille, mais beaucoup plus maladroite que la précédente. C'est à notre exemplaire *b*) que Ph. Berger faisait allusion, quand il écrivait : « Le cheval, qui ne manque presque jamais sur les monnaies de Carthage, et s'y distingue par ses formes élégantes et élancées, ne se rencontre ici qu'une fois, encore est-il presque méconnaissable, tant il est roide. »

1) *Études puniques*, VIII, *RT.*, t. XXV, 1918, p. 192-193 [10-11] et fig. 6.

L'absence presque totale du cheval sur les ex-voto puniques est d'autant plus singulière, que les Carthaginois avaient un dieu cavalier[1] (est-ce le même qui figure sur des stèles libyques (?)[2]), et que sur les 308 monnaies présentées par Müller comme « frappées principalement à Carthage », je relève 300 fois le cheval (ailé dans deux cas) ou son buste[3].

« On s'est demandé, dit M. Salomon Reinach, si le cheval des monnaies carthaginoises symbolise la Libye ou Poseidon, s'il est un emprunt fait aux monnaies de Sicile, s'il rappelle la légende tardive de la découverte d'une tête de cheval à Carthage. La seconde hypothèse me semble la plus acceptable. Quant à l'absence du cheval sur les stèles dédiées à Tanit et à Baal-Hammon, elle doit tenir à une cause religieuse ; le cheval était sans doute exclus du rituel des sacrifices offerts à ces divinités[4]. »

Effectivement, il n'était point sacrifié, puisqu'il n'est pas mentionné dans les tarifs de sacrifices ; mais ce ne peut être la raison de son absence des stèles, puisque le dauphin, qu'on ne sacrifiait pas non plus, y est un symbole assez fréquent, alors que le bœuf, cité en tête des victimes, ne se montre que sur six ex-voto. La rareté du cheval, comme celle du bœuf, tient, à mon avis, à ce que ni l'un ni l'autre n'était proprement un symbole carthaginois, et je suis d'autant plus disposé à regarder avec M. Reinach le cheval des monnaies de Carthage comme introduit par les monétaires de Sicile, que j'avais émis précédemment cette idée[5].

1) Delattre, *Carthage, La nécropole punique voisine de la colline de Sainte-Monique, le premier mois des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1899], p. 9 et fig. 15, *La nécropole des rabs, prêtres et prêtresses de Carthage, deuxième année des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1905], p. 7 *a*.

2) Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens*, *RT.*, t. XVII, 1910, p. 140-141 et fig. — Cf. le dieu cavalier thrace (S. Reinach, *Monuments inédits du Musée de Sofia*, *BAC.*, 1894, p. 415 et pl. XVIII).

3) L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, t. II, 1861, p. 84-104, 115-118, supplément, 1874, p 48-49 ; Vassel, *Études puniques*, IX, p. 186 [13].

4) S. R[einach], *Le cheval à Carthage*, *RA.*, 5e série, t. VII, 1918, p. 313-314.

5) *Études puniques*, VIII, p. 193 [11].

En effet, le cheval, ailé ou non, est un des types les plus courants sur les monnaies grecques ou à légende grecque ; sur celles de la Cyrénaïque, il apparaît dès la première époque[1].

Cela s'explique par le rôle considérable qu'a rempli cet animal dans la mythologie antique. Il est emblème solaire dans toute l'Europe dès l'âge du bronze[2] ; en Mésopotamie, c'est également un symbole divin[3] ; en Grèce, nous le voyons consacré à Poseidon, à Artémis, à Dionysos[4].

Est-ce le cheval des monnaies puniques qui a donné naissance à la légende de la tête de cheval exhumée par les compagnons de Didon (légende qui devient dans Justin celle d'une tête de bœuf[5])? C'est bien possible. Notons cependant qu'une lamelle de plomb taillée en forme de ce quadrupède a été

1) *DB.*, figures p. 44, 50, 56, 63, 86, 93, 128, 130, 141, 204, 216, 252, 253, 287, 349, 378, 403, 419, 430, 435, 443, 444, 598, 602; G. Humbert, art. *Achaicum foedus*, *DA.*, t. I, part I, fig. 48, p. 25; *NL.*, t. V, fig. p. 583 *b* ; *NA.*, t. I, nos 11, 16, 28, 35, 56, 59, 82, 87-88, 89, 95. Mais c'est sûrement de Carthage que vient le cheval des monnaies de Masinissa et de ses successeurs, de celles de Cirta à légende punique, etc. (*NA.* t. III, nos 9, 13, 16, 17-19 27, 32, 38, etc., p. 60, 65, 67, 68).

2) J. Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques* (extr. de *RA.*, 4e série, t. XIV), 1909, p. 4-10, 60, 69 note 4.

3) Vassel, *Le Panthéon d'Hannibal*, *RT.*, t. XX, 1913, p. 453-454 [58].

4) Fr. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, part. I, p. 421 *a-b* ; P. Paris, art. *Diana*, *ibid.*, t. II part. I, p. 145 *b* ; F. Durrbach, art. *Neptunus*, *ibid.*, t. IV part. I, p. 63 *a-b*, 64 *b*, 66 *b*, 67 *a-b*, 69 *a*, fig. 5307, p. 66 ; A.-M. Berthelot, art. *Artémis*, *GE.*, t. III, p. 1179 *a* ; art. *Divination*, *ibid.*, t. XIV, p. 719 *b* ; J.-A. Hild, art. *Poseidon*, *ibid.*, t. XXVII, p. 401 *b*, 402 *a* ; Preller, art. *Mercurius*, *RE.*, t. IV, p. 1856 ; A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. Léon Marillier et A. Dirr, 1896, p. 566, 567 note 1 ; *DB.*, art. *Poseidon*, p. 483 *b*, 484 *a*. — Voir encore sur le rôle mystique du cheval : art. *Cerès*, *RE.*, t. II, 1842, p. 274 ; Stoll, art. Ἀρείων, *ibid.*, t. I, 2e éd., part. II, 1866, p. 1564 ; L. Preller, *Römische Mythologie*, 1858, p. 594-595 ; art. *Epona*, *GE.*, t. XVI, p. 110 *b* ; art. *Pégase*, *ibid.*, t. XXVI, p. 227 *a* ; H. Hubert, art. *Persée*, *ibid.*, p. 481 *b* ; Gustave Glotz, art. *Perseus*, *DA.*, t, IV, part. I, p. 398 *b*, 403 *a* et fig. 5581 ; L. Bertholon, *Essai sur la religion des Lybiens*, *RT.*, t. XVII, 1910, p. 137-138 ; Picard et L. Dubreuil-Chambardel, *Le cimetière mérovingien de Saint-Farju*, *BAC.*, 1918, p. 17.

5) *Le Panthéon d'Hannibal*, p. 453 [57].

recueillie dans une sépulture punique probablement antérieure à la frappe des monnaies carthaginoises[1]; mais cette découpure a un cachet artistique que les Carthaginois de ce temps n'auraient guère su lui donner. Chez un peuple de navigateurs, les infiltrations du dehors ne sont pas rares.

Un peigne d'ivoire, que je croirais cypriote et qui provient de la même nécropole, présente un cheval à droite[2]; j'attribuerais aussi à Cypre un disque de terre cuite où l'on voit un cavalier à droite armé à la grecque et accompagné de son chien, avec le disque solaire dans le croissant *montant*[3], symbole étranger à Carthage, où normalement le croissant est renversé sur le disque.

Les nécropoles du — IVe au — IIe siècle ont fourni une terre cuite représentant un cheval porteur de jarres[4]; une dent de cheval[5]: une belle intaille (grecque?) figurant un cheval à droite[6]; une monnaie de bronze de Syracuse, de la fin du — IVe siècle, percée d'un trou de suspension pour servir d'amulette, et représentant au droit la tête casquée d'Athéné, au revers un cavalier galopant à droite[7]; une amulette égyptisante portant au trait, d'un côté une déesse assise à droite entre un soleil radié et le croissant renversé sur le disque, de l'autre une jambe antérieure de cheval allant à gauche[8]. Mais le cheval lui-

1) A.-L. Delattre, *Carthage, la nécropole punique de Douïmès, fouilles de 1893-1894* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1897], fig. 36, p. 20.

2) Delattre, *La nécropole punique de Douïmès (à Carthage), fouilles de 1895 et 1896*, 1897, p. 44 et fig. 24; Philippe Berger, *Le Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, I, 1900, pl. XXVIII.

3) Delattre, *l. l.*, p. 94-95 et fig. 58.

4) Paul Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, 1915, t. I, p. 108, p. 161, n° 241.

5) *Ibidem*, p. 83, n° 198

6) Delattre, *La nécropole des rabs*, etc., *deuxième année*, p. 19 *a* et fig. 40.

7) Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes du Musée Lavigerie à Carthage* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1904], p. 30 *c*, et fig. 13, p. 8.

8) Delattre, *La nécropole des rabs, troisième année*, p. 15 *a* et fig. 18, p. 13. — Les artistes de l'époque du renne représentaient souvent la jambe antérieure du cheval et celle du bison (Breuil, *CR.*, 1905, p. 109).

même ne fait pas, que je sache, partie des amulettes puniques, sans doute parce qu'il a été introduit en Égypte trop tard pour y devenir dieu.

Une estampille de potier montre un buste de cheval à droite qui paraît être la reproduction d'une monnaie[1].

Le cheval figure sur les lampes de la Carthage romaine, même chrétiennes; on le voit aussi sur des épitaphes chrétiennes de cette cité[2].

Dans la nécropole de Collo, il a été recueilli deux maxillaires de cheval décorés de dessins[3]. Mais quel est l'âge de ces sépultures et à quelle race appartiennent-elles? Hélo les dit phéniciennes, Bertholon libyques. A Cypre, la nécropole de Tamassos, de l'âge du bronze, a fourni des têtes de cheval[4].

Sur une stèle de Cirta, on voit un cheval à gauche au repos, sur une autre un buste de cheval à gauche[5]. Un cheval figurait aussi sur un ex-voto à Saturne de l'Ouest tunisien[6].

J'ai signalé ailleurs chez les Tunisiens un certain nombre de superstitions relatives au cheval[7].

L'image de cet animal sur les deux stèles de Carthage ne peut guère se référer qu'à Baal-Hammon, divinité solaire,

1) Icard, *Marques céramiques carthaginoises, grecques et romaines trouvées à Carthage*, *BAC.*, 1917, p. 350, n° 9 et fig. 9 p. 351.

2) Merlin, *Fouilles dans l'îlot de l'Amiral* (extr. de *CR.*, 1912), p. 8-9; Delattre, *Une grande basilique voisine de Sainte-Monique à Carthage*, *CR*, 1917, p. 528 [22].

3) Hélo, *Nécropole phénicienne de Collo*, *BAC.*, 1885, p. 254 (Citation de L. Bertholon, *RT.*, 1910, p. 137).

4) Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens*, *RT.*, 1910, p. 137-138.

5) *Costa* n^os^ 93 et 25, *CIS.*, *I*, t. II, p. 242 et 2 figures. — Sur une de celles-ci, l'animal paraît avoir les naseaux fendus; il serait intéressant de vérifier au Louvre, les indigènes tunisiens ayant l'habitude de fendre les narines non, il est vrai, à leurs chevaux, mais à leurs ânes. — On fendait les naseaux aux chevaux chez les anciens Hongrois (*NL.*, v° *Naseau*, t. VI, p. 312 *a*).

6) L. Carton, *Inscriptions de la Colonia Thuburnica* (*1917*), n° 7, *BAC.*, 1918, p. 166.

7) *Quelques traits de mœurs des indigènes tunisiens* (extr. de *Revue indigène*), 1903, p. 10-11.

ou qu'au Poseidon phénicien, dont nous ignorons jusqu'au nom.

## § 4. — Le chien.

« On voit sur une stèle, dit M. Babelon, un enfant monté sur un mouton[1]; une autre représente un éléphant; d'autres enfin ont un bœuf, *un chien*, un cheval, un oiseau, un poisson[2]. » La stèle au chien est anépigraphe comme celle où le mouton sert de monture (peut être au dieu enfant), puisqu'on ne les trouve pas au *Corpus*; elle doivent être à présent au Musée Guimet; c'est tout ce que j'en puis dire.

La figure du chien se rencontre parmi les amulettes puniques et le dieu Anubis, à tête de chacal facile à confondre avec celle du congénère, en est une des plus fréquentes[3].

Un chien à gauche est gravé sur une bague sigillaire de bronze provenant de la nécropole des rabs (— IVe au — IIe siècle)[4].

J'ai mentionné au § 3 un disque de terre cuite sur lequel figure un cavalier avec son chien[5].

Des chiens (tantôt deux, tantôt trois) sortent des flancs de

1) Ce passage m'a échappé quand j'ai étudié le bélier; il confirme que les animaux des stèles votives y sont des symboles, et non la commémoration de sacrifices, car avec la seconde hypothèse il faudrait admettre que l'enfant a été offert en holocauste, et quelque fanatisé qu'on suppose le père, il n'aurait certes pas rappelé *ensemble et en leur donnant même valeur* le sacrifice d'un bélier et celui de son premier né.

2) Babelon, *Carthage*, p. 69.

3) Delattre, *Carthage*, *Nécropole punique de la colline de Saint-Louis* (extr. des *Missions catholiques*), Lyon, 1896, p. 24, *Fouilles exécutées à Carthage*, *CR.*, 1899, p. 316 [10], *Lettre sur les fouilles de la nécropole voisine de Sainte-Monique, à Carthage*, *CR.*, 1900, p. 92 [10]; A. Merlin et L. Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraïb, à Carthage*, 1909, nos 43, 56, 88, p. 47, 55, 75, *ibid.*, nos 5, 43, 55 (14 exemplaires), 57 (2), 64, 65, 68, 79 (2), 82 (2), p. 23, 47, 54, 56, 61, 65, 68, 71; je n'ai pas cherché ailleurs.

4) Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, fig. 32, p. 15.

5) Delattre, *La nécropole punique de Douïmès* (*à Carthage*), p. 94-95 et fig. 58.

la nymphe Scylla, représentée en peinture et en bas-relief sur des sarcophages puniques[1], par conséquent considérée à Carthage comme divinité psychopompe.

Un scarabée de jaspe (peut-être d'époque romaine) porte un personnage assis tenant une palmette et accompagné d'un chien ; trident dans le champ[2]. La nécropole romaine de *Bulla Regia* a fourni quatre vases très bizarres, en terre cuite, en forme de chien (ou de chacal) dont le corps est décoré de symboles divers[3].

Les Carthaginois sacrifiaient des chiennes à Tanit[4]; ils mangeaient le chien, dont les indigènes tunisiens, surtout ceux du Sud, sont restés friands[5].

Une gemme phénicienne représente une déesse à queue de poisson sous le buste de laquelle saillit la partie antérieure d'un chien[6]. Ne serait-ce pas encore Scylla, que la Grèce a peut-être empruntée à la Phénicie ?

En Égypte, on embaumait le chien[7]; chez les Grecs, il est un des attributs d'Artémis et d'Asklépios[8] et il figure sur les monnaies[9].

Le chien de la stèle de Carthage *peut* se rapporter à Tanit,

1) Delattre, *CR.*, 1904, p. 509 et fig., 1905, p. 752, 1906, p. 15-16; Vassel, *Le Panthéon d'Hannibal*, *RT.*, t. XXI, 1914, p. 177-178 [96-97].

2) L. Drappier, *La nécropole punique du théâtre de Carthage*, n° 22, note, *RT.*, t. XVIII, 1911, p. 260 [9].

3) Carton, *Les nécropoles païennes de Bulla Regia* (extr. de *RA.*), 1890, p. 12 et pl. II, fig. 2, 3.

4) Movers, *Die Phönizier*, t. I, p. 405 (Citation de Ph. Berger, *Les ex-voto du Temple de Tanit*, p. 19).

5) Justin, XIX, éd. Robert Estienne, 1543, p. 149; Vassel, *Ancienneté de la crémation à Carthage*, *BAC.*, 1918, p. 121 [6].

6) *HA.*, t. III, p. 441-442 et fig. 315.

7) E. Trouessart, art. *Chien*, *GE.*, t. XI, p. 8 *b*.

8) A.-M. Berthelot, art. *Artémis*, *GE.*, t. III, p. 1181 *a*; *DB.*, p. 108 *a* et fig.; P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 156-157, fig. 2363, 2375, 2381, 2385, p. 139, 145, 147, 148; Stoll, art. *Aesculapius*, *RE.*, t. I, 2e ed., 1864, p. 466.

9) *DB.*, fig. p. 158, 400, 545, 561.

qui « devait réunir les attributs de Diane et de Vénus[1] » ou à Ešmun, assimilé à Asklépios par les Grecs.

## § 5. — Le coq.

Deux exemplaires :

*a*). — *CIS. I*, 1948, t. II, p. 283, pl. XXXVIII.

On ignore ce que la pierre est devenue.

Stèle à acrotères, côtés verticaux ; brisée du bas. Trois registres :

A. — Au fronton, coq debout, à gauche ; grands caroncules, grande queue recourbée en faucille, concavité en-dessous ; collier double.

Trait.

B. — Dans un cadre rectangulaire au trait, dédicace usuelle, avec [illegible] pour [illegible] et [illegible] pour [illegible], indice de basse époque ; dédicant, *'Abd-'Aštart, fils de Šafaṭ, fabricant de...* (Le nom de l'objet fabriqué est écrit [illegible] ou [illegible], mot inconnu).

Trait.

C. — Caducée ; — séma au trait, avec, à l'intérieur, trois traits obliques courts dont je ne vois pas la raison d'être ; — main droite levée, où l'auriculaire est *nettement* de même longueur que le médius[2].

*b*). — E. Vassel, *Études puniques*, IV, stèle n° 18, *RT.*, t. XXIII, 1916, p. 145-146 [13-14] ; *RÉS.*, 1908.

Collection Icard, à Tunis.

1) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 10. — Rappelons la bilingue *CIS. I*, 116, où le nom [illegible] (*Serviteur de Tanit*) est rendu par Ἀρτεμίδωρος, et la dédicace africaine *CIL.*, VIII, 999, *Dianae Cael. Aug.*, qui s'applique évidemment à Tanit-Caelestis.

2) Sur les difformités voulues de la main levée, voir Vassel, *Six stèles à Tanit*, *RT.*, t. XVI, 1909, p. 347-349 [11-13], *Etudes puniques*, VIII, *ibid.*, t. XXV, 1918, p. 190 [8] et fig. 2, *Études puniques*, IX, *ibid.*, t. XXVI, 1919, p. 177, 181, 185 [4, 8, 12], *Etudes puniques*, X, *ibid.*, p. 306 [8].

Stèle sûrement à acrotères, côtés convergeant vers le bas ; très incomplète en haut et en bas. Paraît provenir des terrains Bessis, à Dermech. Les registres étaient au nombre de quatre, chose assez insolite :

A. — Disparu.

B. — De l'inscription, encadrée au trait, il ne reste que le nom du père, *'Abd-Melqart*, qui en formait la dernière ligne,

Fig. 1.

et le début de l'avant-dernière (probablement la seconde) où je lis 44744, *ce qu'a voué...*

C. — Dans un cadre au trait séparé du précédent par un blanc de 9 à 10 millimètres : Caducée à lemnisques, à base évasée ; — coq marchant à gauche, à large queue en faucille, la concavité en bas, à crête et caroncules exagérés, à œil formé du croissant renversé sur le disque[1] ; — main droite

1) Cf. *Études puniques*, IX, nos 13, B, et 18, C, *RT.*, 1919, p. 182, 184 [9, 11] et fig. 13, X, n° 19, B, *ibid.*, p. 308 [10] et fig. 3.

levée, avec bracelet double décoré de deux rangées de petites perles.

D. — Grand poisson à gauche dont il ne reste que la tête et le dos; l'œil est un disque à cercle concentrique au-dessus duquel je crois voir un chevron, mais mes estampages sont flous en cet endroit.

La technique des images est bizarre; les contours, au lieu d'être tracés au trait comme d'habitude, sont indiqués par des creux élargis qui ôtent au dessin toute précision.

La nécropole dite des rabs, ou de Sainte-Monique, ou de Bordj-Djedid du — IVe au — IIe siècle) a fourni des amulettes de style égyptisant en forme de coq, une bague de bronze doré où cet oiseau est figuré et une patte de poule en plomb colorée en rouge[1]; des vases de terre cuite représentant un coq ou une poule ont été recueillis dans des tombeaux puniques, notamment à Dermech (du — VIIe au — Ve siècle[2]); la nécropole romaine de *Bulla Regia* en a fourni quatre[3], et j'ai donné au Musée du Bardo les débris de deux de ces poteries, d'époque romaine également, que j'avais exhumés dans ma propriété de Maxula-Radès[4]. Le coq est un des ornements des lampes chrétiennes de Carthage[5].

Chez les Grecs, ce gallinacé était consacré à Apollon, à Aphrodite, à Athéné, à Déméter, à Perséphoné; on le sacrifiait

1) Delattre, *Lettre... sur les fouilles de Carthage*, *CR.*, 1898, p. 625 [7], *Carthage : Nécropole punique voisine de Sainte-Monique, deuxième semestre des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1901], p. 14 *a*, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, p. 22 *a*, *Une sépulture carthaginoise*, *BAC.*, 1905, p. 421 [8], *Le plus grand sarcophage*, *CR.*, 1906, p. 20 [11]; Merlin *BAC.*, 1919, p. CXXXIII, 1920, p. 6.

2) L. Poinssot, *Céramique figurée*, nos 146-148, 184-186, dans *Catalogue du Musée Alaoui, supplément*, 1910, p. 146, 152; D. Anziani, dans Paul Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, p. XXXIX.

3) Carton, *Les nécropoles païennes de Bulla Regia* (extr. de *RA.*), 1890, p. 13 et pl. II, fig. 5.

4) Merlin, *BAC*, 1919, p. CLVI.

5) Merlin, *Fouilles dans l'îlot de l'Amiral* (extr. de *CR.*, 1912), p. 8-9.

aussi à Asklépios[1]; Mèn, dieu Lune phrygien immigré en Attique, l'avait constamment pour attribut[2]. On le voit sur des monnaies d'Aquinum, ville des Volsques dans le Latium, de Carystos en Eubée, de la Cyrénaïque[3].

Une des branches de la divination était l'alectryomancie[4].

Du reste, le coq a toujours été cher aux sorciers[5]. Un génie anguipède à tête de coq figure sur des talismans gnostiques[6].

Aujourd'hui, chez les Juifs tunisiens, quand une femme est sur le point d'accoucher, on sacrifie — tardivement — un coq *pour que l'enfant soit un garçon*, (la naissance d'une fille étant une calamité) ; un autre sacrifice de volailles, appelé en judéo-tunisien *el-keppara* אלכפרה, et dont j'ai été également témoin plus d'une fois, est offert tous les ans au *Yom-Kippour* (fête du *Grand Pardon*)[7]. *Seurdouk Kippour* כרדוק כיפור (*Coq de Kippour*) est à Tunis une injure ou une malédiction judéo-arabe qu'on emploie aussi par plaisanterie ou plutôt, à ce qu'il m'a semblé, comme apotropée au bénéfice de la personne à qui l'on s'adresse.

Les sacrifices de coqs et de poules sont habituels au Maroc ; on les y offre aux génies[8].

1) Stoll, art. *Aesculapius*, *RE.*, t. I, part. I, 2e éd., p. 466; Scheiffele, art. *Venus*, *ibid.*, t. VI, 1852, p 2458; L. de Ronchaud, art. *Apollo*, *DA.*, t. I, part. I, p. 317; F. Lenormant, art. *Ceres*, *ibid.*, part. II, p. 1069 *a*; A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 550; A.-M. Berthelot, art. *Déméter*, *GE.*, t. XIV, p. 39 *a-b.*; J.-A. Hild, art. *Esculape*, *ibid.*, t. XVI, p. 295 *a*.

2) Teuffel, art. *Lunus*, *RE.*, t. IV, 1846, p. 1236; Adrien Legrand, art. *Lunus*, *DA.*, t. III, part. II, p. 1394 *a* et *b*, 1398 *a*.

3) *DB.*, fig. p. 78 *a*, 160 *b*; *NA.*, Supplément, n° 26 *b* p. 2, p. 3.

4) Art. *Divination*, *GE.*, t. XIV, p, 719 *b*, 720 *b*.

5) Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 52, 78.

6) Adrien Blanchet, *Note sur un talisman gnostique trouvé à Saléon*, *BAC.*, 1918, p. 7-11; E. Saglio, art. *Abraxas*, *DA.*, t. I, partie I, p. 10 *b* et fig. 22.

7) Eusèbe Vassel, *La littérature populaire des Israëlites tunisiens*, Paris, 1904-1907, p. 240-241, supplément, p. 6. — Sur le *Kippour*, voir Munk, *Palestine*, p. 189 *a*.

8) Doutte, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 462-464, 465.

Il paraît vraisemblable que le coq des deux stèles ci-dessus symbolise Tanit comme le poisson de la seconde.

## § 6. — Le cygne.

Philippe Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit, à Carthage*, p. 20,

On ne voit pas au *Corpus* la stèle sur laquelle Berger signale « un cygne qui mange du grain dans un thymiatérion » ; elle doit donc être anépigraphe ; si la pierre n'a pas péri, elle est au Musée Guimet. L'éminent orientaliste ajoute : « Cette figure peut exciter quelques doutes ; on serait tenté d'y voir une autruche ; mais je me suis laissé guider, ici comme ailleurs, par la comparaison des monuments analogues. Les monnaies de Marium au type d'Astarté portent fréquemment un cygne sur le revers ; l'un de ces cygnes même présente certains traits qui le rapprochent beaucoup du nôtre ; il a les ailes fermées, le dos fuyant, et il tient le bec au dessus d'un petit autel où se trouvent des mets. Le cygne d'ailleurs, comme l'a rappelé le duc de Luynes, était l'oiseau consacré à Vénus, c'est lui qui, sur un bas-relief du Musée de Florence et sur les médailles de Camarina, transporte la déesse de l'Océan à l'Olympe ; il était connu à Carthage, si nous en croyons Virgile dont l'exactitude scientifique est rarement en défaut (*Aeneid.* I, v. 392). »

Je ne me souviens pas d'avoir vu une seule amulette punique en forme de cygne, mais le mobilier funéraire carthaginois renfermait une lamelle d'ivoire « sur laquelle est gravé au trait excessivement fin un cygne les ailes déployées », une cuiller à encens en bronze dont la tige est recourbée à son extrémité en forme de tête de cygne[1], deux étuis-amulettes

1) Delattre, *Deux sarcophages anthropoïdes en marbre blanc*, *CR.*, 1903, p. 19 [9], *Les grands sarcophages anthropoïdes*, p. 9 *a*, 10 *a* et fig. $2_1$.

d'argent et des manches d'ivoire ornés de cette tête [1], une spatule en ivoire à extrémité en col de cygne [2], et surtout de nombreux rasoirs rituels en bronze, de style égyptisant pour la plupart, dont la poignée est invariablement formée de la tête et du cou de cet oiseau [3]; le personnage d'une figurine de terre cuite porte sur les épaules un poisson dont la queue se termine en tête de cygne [4].

Un masque punique trouvé en Sardaigne est tatoué d'une barque à tête de cygne [5].

Le cygne et l'oie, qu'il n'est pas toujours aisé d'en distinguer, sont souvent représentés sur les vases grecs à figures noires qu'on trouve dans les tombes les plus anciennes de Carthage [6].

En Judée, le cygne était tabou [7]. Je ne sais s'il avait un rôle religieux en Égypte, mais l'oie y était Sibou, le dieu Terre [8]; c'était aussi la monture d'Harpocrate et on la sacrifiait à Isis [9].

Les rasoirs scandinaves de l'âge du bronze étaient terminés en col de cygne ou en tête de cheval; à cette époque, le cygne était dans toute l'Europe le principal symbole ou attribut du

1) P. Gauckler, *Note sur des étuis puniques à lamelles gravées, en métal précieux*: *CR.*, 1900, p. 178, 191 [2, 16]. *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, n° 186 p. 74, p. 152.

2) L. Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraïb, à Carthage*. n° 2, *RT.*, t. XVIII, 1911, p. 139 [4].

3) Une *Bibliographie du rasoir punique* que j'ai dressée est trop longue pour que je la donne ici.

4) Delattre. *Carthage : Nécropole punique voisine de Sainte-Monique, troisième mois des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1890], p. 15 *a*.

5) Gauckler, *l. l.*, p. 22, note. — Cf. Apulée, à la suite de Pétrone, éd. Nisard, 1843, p. 407 *b*.

6) Delattre, *La nécropole punique de Douïmès, fouilles de 1893-1894*, fig. 10, 12, 32, 38, 49, p, 5, 6, 19, 21, 26, *La nécropole punique de Douïmès, 1895 et 1896*, fig. 16, 85, p. 35, 131.

7) *Deutéronome*, XIV, 16.

8) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 86-87 et fig.

9) Georges Lafaye, art. *Harpocrate*, *DA.*, t. III, part. I, p. 13 *b* et fig 3705.

soleil[1]; il est également l'emblème de cet astre dans le Véda.

Une bractée d'or de la nécropole de Mycènes figure deux cygnes affrontés[2]. Une monnaie de Clazomènes, en Asie Mineure, a le cygne au revers[3].

En Grèce, cet oiseau désigne parfois Léda ou Némésis, mais est aussi consacré à Apollon et à Aphrodite[4], et l'Artémis Persique a quelquefois pour attributs deux oies ou deux cygnes qu'elle tient par le cou; c'est ainsi, par exemple, qu'elle est représentée sur un joli vase grec de la nécropole de Carthage du — VII^e au — V^e siècle[5].

Quelle divinité le cygne vu par Philippe Berger symbolise-t-il? C'est difficile à dire. Par ses antécédents, il conviendrait également à Tanit et à Baal-Hammon; peut-être s'adressait-il aux deux, combinaison avantageuse et bien dans la mentalité des Carthaginois.

## § 7. — L'éléphant.

Encore une représentation unique :

Philippe Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 18 et fig. p. 19; *CIS. I*, 182, t. I, p. 282, 290, pl. XLV.

La pierre a péri.

Stèle probablement à acrotères, côtés verticaux, mutilée en haut. Un seul registre?

1) Déchelette, *Le culte du Soleil aux temps préhistoriques*, p. 26-31 et fig. 15-17, 19-21. — Le col de cygne des rasoirs scandinaves et puniques est-il une simple coïncidence?

2) Schliemann, *Mycènes*, fig. 279, p. 263.

3) *DB.*, fig. p. 191 *a*; *NL.*, t. III, fig. p. 47 *a*.

4) R. Gadechens, art. *Apollo*, *RE.*, t. I, part. II, 2^e éd., 1866, p. 1297; Scheiffele, art. *Venus*, *ibid.*, t. VI, p. 2458; A.-M. Berthelot, art. *Apollon*, *GE.*, t. III, p. 356 *b*; art. *Divination*, *ibid.*, t. XIV, p. 720 *a*; L. de Ronchaud, art. *Apollo*, *DA.*, t. I, part. I, p. 311 *a-b* et fig. 367, p. 312 *b*, 317 *a*, 320 *b*; Léon Heuzey, *Les figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre*, 1883, p. 14 et pl. 18 fig. 3; Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 508.

5) P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 152 *b*, 155 *b*; Delattre, *La nécropole punique de Douïmès*, *1893-1894*, fig. 32, 38, p. 19, 21.

Au fronton, traces très confuses d'un symbole qui paraît n'être ni la main levée, ni le croissant sur le disque ; peut-être le séma sur l'autel à gorge?

Dédicace usuelle, suivie de la formule *parce qu'ils ont entendu sa voix, ils l'ont béni ;* dédicant, *Bod-'Aštart, fils de Ḥi-Milk, fils de Ba'al-Maleak.*

Éléphant à gauche, au trait. « Il a, dit Philippe Berger, le front fuyant et les oreilles en éventail qui distinguent l'éléphant d'Afrique de celui d'Asie. »

La nécropole des rabs (du — IVe au — IIe siècle) renfermait la moitié supérieure d'une statuette de terre cuite représentant « une déesse assise sur un siège à large dossier ; la coiffure échancrée laisse soupçonner l'intention de figurer une tête d'éléphant, qui se reconnaît à la trompe entre les défenses; c'est ainsi que l'on représentait l'Afrique »[1].

Dans les colliers du — IVe siècle au — IIe, on voit assez souvent des amulettes en forme d'éléphant; une d'elles porte une inscription hiéroglyphique, mais le R. P. Delattre fait remarquer que l'éléphant est une amulette très rare en Égypte (où, par extraordinaire, cet animal n'a point été déifié[2]).

Une minuscule pièce d'argent de la nécropole des rabs porte au revers un éléphant à droite[3]. Du reste « les monnaies de

1) Delattre, *Note sur une nécropole punique voisine de Sainte-Monique*, *BAC.*, 1903, p. 269 [10] et pl. XXIV n° 1. (Dans le dessin, on ne distingue ni trompe ni défenses).

2) Delattre, *Nécropole punique de la colline de Saint-Louis* (extr. des *Missions catholiques*), 1896, p. 69. *La nécropole des rabs*, *3e année*, p. 38 *b* et fig. 90 ; Gauckler, dans *BAC.*, 1900, p. CXXX, CXLI, CXLIV, *Note sur des étuis puniques à lamelles gravées*, *C R.*, 1900, p. 201 [26], *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, nos 128, 143, 158 186, 192, 199, 209, 311 (?), p. 42, 47, 56, 76, 80, 85, 89, 133; Merlin et Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraïb*, n° 67, p. 52; Merlin, *Note sur des tombeaux puniques découverts à Carthage en 1916 BAC*, 1917, n° 25, p. 147, *Fouilles de tombeaux puniques à Carthage*, *BAC.*, 1918, nos 4, 39, p. 318, 329.

3) Delattre, *La nécropole des rabs*, *3e année*, p. 15 *b*, *Fouilles exécutées dans la nécropole punique voisine de Sainte-Monique* (extr. de *CR.*, 1901), p. 18.

Carthage, ainsi que celles des rois de Numidie et de Maurétanie, ont souvent pour type l'éléphant de guerre monté quelquefois par un cornac[1] » ; on voit encore un éléphant à gauche, monté, sur une médaille de Philippe l'Arabe (244-249)[2]. Mais Carthage n'eut d'éléphants qu'après la mort d'Alexandre ( — 323), à l'imitation des rois grecs de Syrie et d'Égypte[3].

L'éléphant était déjà représenté dans les gravures rupestres de Berbérie[4]. En Assyrie et en Égypte, il était connu très anciennement, mais comme animal exotique apporté en tribut[5]. Cependant, dès la v^e^ dynastie égyptienne et sans doute avant (— III^e^ millénaire), l'île d'Éléphantine portait le nom d'*Abou* (*Eléphant*), ce qui semblerait déceler un mythe, et ce nom était représenté dans l'écriture hiéroglyphique par l'image du pachyderme[6]. Il serait intéressant de rechercher si celui-ci se montre en amulette dans les sépultures égyptiennes *avant* les Ptolémées, qui introduisirent en Égypte l'éléphant de guerre.

Au revers d'une monnaie libyenne de Ptolémée Soter (— 323 à — 285), Zeus Ammon est dans un char traîné par quatre élé-

1) E. Babelon, art. *Eléphant*, III, *GE.*, t. XV, p. 814 *a*; Prudhomme. *Note sur une monnaie numide inédite*, dans *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du département de Constantine*, t. XXVI, *1890-1891* (1892), p. 451 et fig.; *NA*, t. II, n° 37, p. 61, t. III, n^os^ 3, 16-18, 43, 44, 55, 56, p. 9, 17, 27, 34, 42-45 (Müller n'attribue pas à Carthage de monnaie à l'éléphant).

2) *DB.*, fig. p. 461.

3) Babelon, *Carthage*, p. 64. — Une médaille romaine commémorative de la victoire remportée en Sicile par Métellus sur les Carthaginois (— 251) montre le triomphateur sur un char attelé de deux éléphants (*NL.*, t. VI, fig. p. 58 *c*).

4) L. Bertholon, *L'année anthropologique nord-africaine*, *RT.*, t. IX, 1902, p. 310, 320; E.-T. Hamy, *Note sur quelques antiquités découvertes par M. E.-F. Gaultier dans les vallées de la Sousfana et de la Saoura*, *CR.*, 1905, p. 251 ; Carton, *Chronique d'archéologie nord-africaine*, *RA.*, t. X, 1903, p. 72; *Dixième chronique archéologique nord-africaine*, *RT.*, t. XX, 1913, p. 117 [15].

5) Babelon, art. *Eléphant*, *GE.*, t. XV, p. 813 *a*.

6) Maspero, art. *Eléphantine*, *NL.*, t. IV, p. 108 *b*; art. *Elephantine*, *GE.*, t. XV, p. 816 *b*.

phants[1]; le proboscidien figure aussi sur un grand nombre de médailles de Séleucus Nicator (— 312 à — 280) et de ses successeurs ; il était l'emblème de la dynastie des Séleucides[2]. En Grèce, il devint à la suite de la campagne d'Alexandre dans l'Inde un des attributs de Dionysos[3].

D'après les données qui précèdent, il est bien difficile de définir l'idée du dédicant de la stèle à l'éléphant. L'animal représente sûrement une divinité, mais laquelle? Est-ce l'Afrique, ainsi que le fait clairement la médaille de Philippe l'Arabe? Cette conception serait bien abstraite pour la mentalité populaire carthaginoise, capable, *peut-être*, de déifier une ville, *par imitation*, mais non une région étendue et mal définie. Restent les hypothèses que le pachyderme de l'ex-voto symbolisait Baal-Hammon assimilé à Dionysos[4], ou qu'il était inspiré par un type monétaire du dehors, considéré *vaguement* comme sujet de sainteté ; entre les deux, je suis l'âne de Buridan.

## § 8. — L'HIPPOPOTAME (inexistant).

Sur une stèle qui a été insérée depuis au *Corpus*, Philippe Berger croyait reconnaître un hippopotame dans un animal monté par un personnage nu dont le haut du corps a disparu[5]. Mais un examen attentif de la photogravure du *Corpus* montre que la bête est un taureau[6].

1) *NA.*, t. I, n° 365, p. 140.
2) Babelon, art. *Eléphant.*, *GE.*, t. XV, p. 813 *b*; M. Maindron, art. *Eléphant.*, *NL.*, t. IV, p. 107 *c*.
3) Babelon, *l. l.*
4) Cf. § 2 et 11.
5) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 16 et fig.; *CIS. I*, 936, t. II, p. 119, pl. XII.
6) E. Vassel, *Etudes puniques*, XIV (sous presse).

## § 9. — Le lièvre.

On a vu au § 3 le lièvre faisant face a l'âne sur la stèle *CIS.I*, 1003; il est le seul animal sur deux autres :

*b*). — *CIS.I*, 228, t. I, p. 317, pl. XLVIII (la figure porte par erreur le n° 288), p. 451-453 et fig.

Collection Spiro.

Stèle à acrotères, côtés paraissant verticaux; brisée à gauche et en bas, sommet écorné. Deux registres :

A. — Main droite levée au tympan.

Trait.

B. — Dédicace usuelle; dédicante, *'Arišat, fille du suffète Adoni-Ba['al]*. (Le titre de suffète précède le nom du père, tournure irrégulière.)

Séma au trait, où le disque est de forme anormale et dont le haut subsiste seul; lièvre à gauche au trait, dont il ne reste que le buste.

Au dire de Renan, les deux premières lignes de la dédicace seraient complètes malgré la cassure et par conséquent la gravure de la stèle *postérieure a ses mutilations*; les deux dernières lettres du nom du père auraient été supprimées, faute de place au bout de la ligne 3.

Ces assertions sont des plus contestables. Si l'inscription ne pouvait être complétée à la ligne 3, on ne voit pas ce qui empêchait de reporter, selon l'habitude, à une quatrième ligne le ○ et le ⌊, pour lesquels il existe un blanc très suffisant à la droite du séma; il est donc probable que ces deux lettres ont été emportées par la brisure. L'inscription est de basse époque : le verbe à la fin de la ligne 2 pouvait être orthographié ⊀ᐸᐸ⌉ ou ○ᐸᐸ⌉ ; je crois même distinguer le *'ajin* sur la reproduction de l'estampage. A la ligne 1, le lapicide aurait été arrêté par un défaut de la pierre, qui plus tard aurait

favorisé l'éclatement. Si je comprends bien, la fracture serait pour Renan toute d'une même époque : « *Fractura lapidis, teste Fouqué nostro, antiqua est et easdem temporis iniurias quas ipsae litterae exhibet.* » On aurait donc gravé les symboles du haut et du bas *mutilés* tels qu'ils sont à présent? N'est-ce pas le comble de l'invraisemblance? Et cette pierre *sans talon*, comment l'aurait-on plantée en terre?

*c*). — *CIS.I*, 3000, t. II, p. 501, pl. LXI.

Musée du Louvre, n° 162.

Stèle sûrement à acrotères, côtés convergeant vers le bas; brisée en haut et en bas. Trois registres :

A. — Il reste à la partie gauche du fronton un dessin bizarre qui, d'après l'explication du *Corpus*, représente une oreille.

B. — Dédicace usuelle dans un encadrement au double trait; לו [ל] ou לו [א] au lieu de לאל; écriture de très basse époque, voisine de la cursive; dédicant, *Seso* [illegible] (nom qui n'a pas été rencontré ailleurs), *fils de 'UNLP'S* [illegible]. Les éditeurs du *Corpus* ne savent comment interpréter cette combinaison de lettres; ils se demandent si les trois premières ne seraient pas le nom et les quatre autres un ethnique, une qualité, ou encore la transcription du latin *lepus*! Mais pourquoi la stèle n'aurait-elle pas été dédiée par un étranger fils d'étranger, un mercenaire, par exemple? Il y a en avait à Carthage, ce qu'on oublie toujours

C. — Lièvre à gauche, allongé sur un socle; il a au flanc trois traits courbes qui ne paraissent pas former le *het* cursif et dont je ne vois pas la raison d'être.

Séma au trait, avec indication schématique du collier et des côtés de l'autel à gorge et disque à double trait.

Ainsi, les deux stèles présentent des bizarreries — ce qui n'a rien de bien surprenant pour la première, attendu que le cas est fréquent dans les ex-voto féminins.

Le lièvre fait assez souvent partie des amulettes égyptisantes des sépultures puniques de Carthage[1]. On a recueilli en outre dans ces hypogées un anneau sigillaire en bronze qui porte un lièvre courant à gauche[2], un vase en forme de lièvre[3], un couvercle d'amphore orné d'une tête de lièvre[4].

Des étuis-amulettes d'or à tête de lièvre ont été rencontrés dans les tombeaux puniques de Sardaigne[5]; les apotropées de ce genre sont toujours égyptisantes.

En Égypte, un district était appelé *nôme du Lièvre*[6]; l'animal figure déjà sur la palette d'Abydos, attribuée à la IIIe dynastie au plus tard[7]. On adorait à Dendérah un dieu et une déesse à tête de lièvre; un dieu semblable est peint au chapitre 146 du *Livre des Morts*; aux basses époques, on trouve parfois des Osiris à tête de lièvre; à la période saïte, le lièvre est une amulette favorite des Égyptiens[8].

Chez les Grecs, il était un des nombreux attributs d'Aphrodite[9]; il était aussi en rapport avec Dionysos et avec l'Artémis

1) Delattre, *Fouilles exécutées à Carthage pendant le premier trimestre de 1899*, *CR.*, 1899, p. 316 [10], *Rapport sur les fouilles de Carthage (avril-juin 1899)*, *ibid.*, p. 554 [6], *La nécropole punique de Sainte-Monique, troisième mois des fouilles*, p. 3 *b*, *Lettre sur les fouilles de la nécropole voisine de Sainte-Monique à Carthage*, *CR.*, 1900, p. 92 [10]; Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, nos 203, 351, p. 87, 183; Merlin, *Note sur des tombeaux puniques découverts à Carthage*, nos 11, 15, 17, *BAC.*, 1917, p. 139, 142, 144, *Fouilles de tombeaux puniques à Carthage*, II, nos 3 *bis*, 4, *ibid.*, 1918, p. 317, 318.

2) Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, fig. 32, p. 15.

3) L. Poinssot, *Céramique figurée*, no 145, dans *Catalogue du Musée Alaoui, supplément*, p. 146, cf. no 227, p. 157.

4) Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, p. 141.

5) Gauckler, *Note sur des étuis puniques en métal précieux*, *CR.*, 1900, p. 196 [20].

6) Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, carte de la p. 319.

7) Heuzey, *Egypte ou Chaldée?* *CR.*, 1899, pl. p. 66.

8) Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 654, 656.

9) Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, t. II, 1897, p. 234; J.-A. Hild, art. *Vénus*, *GE.*, t. XXXI, p. 827 *b*; Scheiffele, art. *Venus*, *RE.*, t. VI, p. 2458.

Persique[1]. Un vase archaïque grec du Musée du Louvre montre un personnage à tête de lièvre[2]; sur une monnaie grecque de Messine, on voit un lièvre courant à droite au-dessus d'un dauphin dans le même sens[3].

C'est, je crois, à la Grèce qu'a été emprunté le lièvre des stèles, comme symbole de Tanit assimilée à Aphrodite; en tout cas, il est certain que les deux dédicants en faisaient un attribut divin, puisqu'ils l'associent l'un et l'autre au séma.

## § 10. — L'ours (très douteux).

*CIS.I*, 330, t. I, p. 388, pl. LIII.

Musée Guimet.

Stèle à acrotères, côtés convergeant un peu vers le bas; brisée en bas. Un seul registre.

Rien au fronton.

Dédicace usuelle, suivie de la formule « *parce qu'ils ont entendu sa voix, qu'ils le bénissent* (ou *ils le béniront*) »; dédicant, *ʿAbd-Melqart, fils de Šafaṭ, fils de Bod-ʿAštart, fondeur d'airain.*

Au-dessous, sur ce que le *Corpus* désigne comme un instrument d'usage inconnu et qui me paraît être le schéma grossier d'un navire, je crois voir la silhouette d'un animal dressé qui a le port d'un ours. Est-ce une fausse apparence causée par une veine de la pierre? La présence de l'ours n'aurait rien d'invraisemblable : il a eu un rôle religieux en Grèce et ailleurs[4].

1) F. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, part. I, p. 621 *b*; P. Paris, art. *Diana*, *ibid.*, t. II, part. I, p. 135 *a*, 143 *a*, 152 *b*, 153 *a*, et fig. 2389.

2) F. Lenormant, art. *Ceres*, *DA.*, t. I, part. II, p. 1073 *a*.

3) *DB.*, p. 391 fig. 2.

4) Voir : Hérodote, II, 67 ; A.-M. Berthelot, art. Artémis, *GE.*, t. III, p. 1179 *a* ; J.-A. Hild, art. *Callisto*, *ibid.*, t. VIII, p. 947 *b* ; P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 141 *b*-142 *a*, 145 *a*; Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 487, 516-518.

## § 11. — La panthère.

La panthère n'apparaît qu'une fois :

*CIS.I*, 176, t. I, p. 270, pl. XLI; Ph. Berger, *Punique et néopunique*, dans *Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique*, p. 80 et fig. 38 p. 81; Ernest Babelon, *Carthage*, fig. p. 78.

Musée de Turin

La stèle, très soignée, représente un édicule grec d'ordre dorique, à fronton triangulaire et acrotères latéraux ornés de palmettes (le gauche a disparu); l'entablement porte sur deux colonnes cannelées. Trois registres :

A. — Au tympan, panthère couchée, à droite, tournant la tête à gauche.

B. — Entre les colonnes, c'est-à-dire, conventionnellement, à l'intérieur de l'édifice, Tanit en Perséphoné, vêtue à la grecque, debout de face, la tête penchée à droite et les yeux baissés; de la main droite, elle écarte son voile, geste nuptial; de la gauche, elle tient une corbeille de fruits.

C. — Sous l'édicule, la dédicace ainsi libellée : « *A voué ton serviteur Milk-jaton le suffète, fils de Mahar-Ba'al le suffète.*

Cet ex-voto, où tout est grec sauf l'inscription, est à mon gré le seul sur plusieurs milliers qui ait un cachet vraiment artistique. Du reste, j'en suis venu à penser que chez les Carthaginois, tout est étranger qui n'est pas grossier; merveilleux intermédiaires, ces gens paraissent n'avoir été que de fort piètres producteurs.

Le petit monument, sans doute de basse époque, est un des cinq ex-voto anormaux de forme et une des 27 stèles épigraphes où il ne soit pas nommé de divinité[1].

1) *Note sur la forme des stèles votives de Carthage* (adressée à la Commission de l'Afrique du Nord le 31 juillet 1920), § 1 et § 4, dernier alinéa (y ajouter aux ex-voto anormaux *CIS. I*, 181).

Une tête de panthère moulée aurait été trouvée dans une sépulture punique de Carthage[1].

Ce fauve figure sur une monnaie d'*Hippo-Regius* (Hippone) à légende punique ; une autre, néopunique, de *Leptis Magna*, entre les Syrtes, porte au revers une panthère sautant à gauche ; une troisième, aussi de Leptis, à légende latine et frappée sous Tibère, montre Bacchus accompagné du félin[2].

En Grèce, la Panthère était consacrée à Dionysos et formait un de ses attributs les plus usuels[3] ; exceptionnellement, elle accompagnait aussi l'Artémis Persique[4].

Il me paraît certain que sur la stèle de Turin, la panthère symbolise Baal-Hammon identifié à Dionysos[5].

## § 12. — Le poulpe.

La présence du poulpe sur une stèle n'avait point été relevée que je sache ; le *Corpus*, où elle a pris place, ne dit mot du mollusque ;

*CIS.I*, 190, t. I, p. 295, pl. XLVI.

Musée Guimet.

Stèle à fronton aigu et petits acrotères, côtés convergeant légèrement du bas ; brisée en bas, éclatée à gauche. Un seul registre actuellement :

A peu près au milieu du tympan, signe que je n'ai pas remarqué ailleurs et dont le texte ne parle pas ; c'est, je crois, le schéma du lotus à trois pétales, renversé comme le beau lotus

1) Gauckler, *Les nécropoles puniques*, t. I, p. 146.

2) *NA.*, t. II, nos 13, 21, p. 5, 6-7, t. III, no 65, p. 53, p. 57.

3) F. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, part. I, p. 604 *b*, 608 *b*, 610 *a-b*, 617 *b*, 622 *a-b*, 630 *b* ; art. *Dionysus*, *DB.*, p. 241 *a-b*.

4) Pausanias, V, XVII-XIX ; P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 143 *b*, 153 *b*.

5) Cf. § 2.

à cinq pétales d'un fragment anépigraphe publié par Philippe Berger et celui d'une stèle du *Corpus*[1].

Séma où les cornes sont remplacées par deux droites verti-

Fig. 2.

cales, entre deux poulpes dont les huit tentacules ont été réduits à quatre.

Dédicace dont la fin a disparu et qui est conçue en ces termes : « *A Tanit Face-de-Baal*; *ce* [*qu'a voué*] *Bod-'Aštart...* »

C'est une des neuf ou dix stèles dédiées à Tanit seule[2].

1) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 20 et fig. ; *CIS. I*, 2646, t. II, pl. LV. — Ici, ce symbole pourrait bien être *ktéique*.

2) Cf. *Note sur la forme des stèles votives de Carthage*, § 1.

Chez les Grecs, non seulement les poissons, mais tous les animaux marins étaient consacrés à Aphrodite[1] ; il est vrai que Poseidon avait aussi pour symboles le thon et le dauphin, que celui-ci et les poissons étaient attributs des Néréïdes ; mais je ne vois pas le poulpe mentionné à propos de ces divinités[2].

Quoi qu'il en soit, j'estime ici que le dédicant considérait le poulpe comme symbole de Tanit, à qui seule il dédiait sa stèle.

## § 13. — Le singe (inexistant).

Sur une stèle du Musée de Carthage, il m'avait semblé reconnaître la figure du singe, et j'y ai fait allusion dans une de mes notices ; mais le R. P. Delattre, à qui j'en ai référé, a bien voulu me répondre : « Je possède en effet, dans la salle punique du Musée Lavigerie, un fragment de stèle sur lequel est représenté un *homme* grimpant à un palmier. Le personnage est assez grossièrement figuré, de sorte qu'il ressemble à un singe et l'instrument qu'il porte pourrait être pris pour la queue de l'animal, mais c'est bien un homme que l'artiste (?) a voulu représenter. » Voilà qui est péremptoire.

1) Scheiffele, art. *Venus*, *RE.*, t. VI, p. 2458. — C'est, je le présume, pour cette raison que le *Pecten* (appelé *pétoncle* par Müller) figure sur des tétradrachmes carthaginois frappés en Sicile (*NA.*, t. II, nos 14, 39, p. 74-78) et, associé à un autre lamellibranche, au crabe et au poisson, sur une monnaie grecque d'Agrigente (située à 24 milles de la mer) (*DB.*, fig. p. 34 *b*).

2) E. Vinet, art. *Amphitrite*, *DA.*, t. I, part. I, p. 247 *b* ; F. Durrbach, art. *Neptunus*, *ibid.*, t. IV, part. I, p. 60 *b*, 61 *b*, 69 *b*, 70 *b*, 71 *a*, 72 *b*, fig. 5305 p. 65 ; O. Navarre, art. *Nereus*, *ibid.*, p. 74 *b*, 76 *a*, fig. 5316, 5317, p. 73, 75 ; Hild, art. *Poseidôn*, *GE.*, t. XXVII, p. 401 *a*, 402 *a* ; art. *Poseidon*, *DB.*, p. 484 *a*. — Cependant, une monnaie romaine de la famille *Crepereia*, au type d'Amphitrite, a le poulpe dans le champ (Vinet, *l. l.*, p. 248 *a*). — En Crète égéenne, ce mollusque est un des symboles favoris.

## § 14. — La souris.

Une seule stèle :

Philippe Berger *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 18-19 et fig. ; *CIS.I*, 1863, t. I, p. 453, t. II, p. 255, pl. XXXV.

Musée Guimet.

Stèle à fronton aigu et petits acrotères, côtés verticaux ; brisée du bas. Un seul registre :

Fig. 3.

Au tympan, acanthe, ou plutôt palmette grecque à sept folioles ; plus deux volutes qui sont la dégénérescence des régimes du dattier sacré de la Chaldée.

Main droite levée, entre deux souris montantes et affrontées.

Dédicace, dont il ne reste que les premiers mots usuels, « *A la dame Tanit, Face-de...* »

C'est le cas de faire connaître une bague punique achetée il y a une douzaine d'années à un indigène de Carthage par M. V. Chavanne, antiquaire à Tunis, qui a eu à cette époque l'amabilité de me la communiquer. Voici mes notes :

« Bague sigillaire en or à 23 carats, du poids de 4gr,38, affectant la forme d'un étrier auquel le chaton gravé sert de sole. L'anneau, faussé à gauche, a actuellement un diamètre exté-

rieur de 19mm,5 en passant par le chaton, de 23 millimètres dans l'autre sens L'épaisseur du métal, à la partie de l'*orbiculus* opposée au chaton, où ses deux faces extérieures sont légèrement aplaties, est de 2mm,5, elle diminue graduellement jusqu'à n'être plus que fort peu supérieure à 1 millimètre. Le chaton est une lame plate, fusiforme, épaisse de 1 millimètre environ, large de 8 et longue de 18.

« La gravure, en creux naturellement, marque plus d'habileté de main que de sentiment artistique, ce qui est la caractéristique générale des œuvres carthaginoises. Elle nous montre un masque humain ou plutôt divin, sans cou, entre deux palmettes couchées opposées par la base et reliées au moyen d'un filet qui remonte pour contourner la tête du personnage, lui faisant comme une auréole; ces palmettes, à neuf digitations dont deux en volute, sont de forme grecque et non phénicienne[1]. En haut, de chaque côté, le croissant renversé sur le disque, qu'il ne touche pas; en bas, deux souris à longues oreilles, opposées, et dont les queues, relevées du bout, se croisent sous le menton du dieu.

« L'aspect du personnage est grotesque et bestial : crâne absolument chauve, front assez bas et rétréci d'une façon invraisemblable, oreilles d'animal, hautes et pointues, face très large et très pleine, joues bouffies, gros yeux saillants, nez fort, lèvres charnues, sourcils épais se rejoignant, moustache fournie et tombante, barbe rude taillée en rond, figurée par des traits droits rayonnants.

« La tête me paraît avoir quelque ressemblance avec celle d'une statuette phénicienne du Musée du Louvre, représentant, d'après Perrot, le dieu Poumaj[2]. »

J'ajouterai que la forme de l'anneau en question est très semblable à celle de trois autres de la nécropole des rabs

1) Sur la palmette, voir E. Vassel, *La littérature populaire des Israélites tunisiens*, p. 192, *Six stèles à Tanit*, *RT.*, t. XVI, 1909, p. 341-343 [5-7].
2) *HA.*, t. III, fig. 22, p. 65.

(— IVe et — IIIe siècle) dont il est certainement contemporain[1].

Il a été trouvé à Ed-Dimas (*Thapsus*) un vase en forme de rat[2], mais je crois me souvenir qu'il est d'époque romaine.

Chez les Carthaginois, *'Akbar* 𐤏𐤊𐤁𐤓 (*Souris* ou *Mulot*) est un nom d'homme très usité, je le relève vingt-deux fois dans ce qui a paru du *Corpus*[3]; les deux variantes habituelles, 𐤏𐤊𐤁𐤓 et 𐤏𐤊𐤁𐤓𐤕, existent également[4].

*'Akbar* est un nom cananéen fort ancien : la Genèse le donne, sous la forme עַכְבּוֹר, au père d'un roi du pays d'Édom. C'était aussi, en l'an — 623, le nom d'un familier de Josias, roi de Juda[5]. De nos jours, l'Arabe choisit volontiers pour son enfant un nom d'animal[6]. Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter que les Carthaginois n'aient attribué au nom de *'Akbar* le caractère religieux que présente *toute* leur onomastique.

Est-ce à des rites phéniciens infiltrés en Judée (où la souris était un des nombreux animaux impurs[7]) que fait allusion le prophète Isaïe vers l'an — 400[8], c'est-à-dire précisément vers l'époque qui nous intéresse, quand il tonne contre « ceux qui se sanctifient et se purifient au milieu des jardins l'un après l'autre, qui mangent de la chair de pourceau, et des choses abominables, et des souris[9] »? Cela en a tout l'air.

En restituant aux Hébreux l'arche d'alliance, les Philistins

1 Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, fig. 32, p. 15, *La nécropole des rabs*, *3e année*, fig. 20, p. 13, p. 29 et fig. 59, p. 28.

2) Poinssot, *Céramique figurée*, n° 322, dans *Catalogue du Musée Alaoui*, *Supplément*, p. 169.

3) *CIS. I*, 178, 239, 247, 344, 510, 513, 514, 672, 695, 982, 1003, 1029, 1124, 1224, 1494, 2180, 2240, 2419, 2617 (?), 2820, 3088, 3206 (?) ; *RES.*, 1231.

4) *CIS. I*, 395 ; 236, 600, 1391, 2630, 3014 ; *RÉS.*, 6, 17.

5) *Genèse*, XXXVI, 38 ; *II Rois*, XXII, 12, 14 ; *Jérémie*, XXVI, 22, XXXVI, 12.

6) René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, 1914, p. 23.

7) *Lévitique*, XI, 29.

8) M. Vernes, art. *Isaïe*, *GE.*, t. XX, p. 984 *a*.

9) *Isaïe*, LXVI, 17, traduction Ostervald.

l'accompagnent, à titre d'indemnité religieuse, de cinq cônes et cinq souris d'or[1].

En Égypte, d'après Guigniaut, la souris était consacrée à Hathor[2], cependant, à en croire Philippe Berger, les Egyptiens reprochaient aux Assyriens d'adorer ce rongeur[3]; d'autre part, M. Vellay affirme qu'il était en horreur aux Mages[4]; qui a raison?

En Grèce, la souris était consacrée à Apollon; elle figure sur les monnaies de Métaponte, d'Alexandrie de Troade[5], sur des médailles d'Alexandre frappées en Grèce[6]. Le rat et la souris ont été au nombre des animaux mantiques[7].

Quelle conclusion tirer des renseignements rassemblés ici? Certainement, que la souris, dont la présence sur une stèle offusquait Renan non moins que celle du lièvre[8], y est comme celui-ci le symbole d'une divinité, peut-être du dieu rébarbatif de la bague. On ne voit pas, il est vrai, ce que ce personnage a de commun avec Tanit ou Baal-Hammon, mais rien ne dit que le cas ne soit pas analogue à celui, fréquent chez les anciens, de la statue d'un dieu consacrée dans le temple d'un autre[9].

1) *I Samuel*, VI, 4 suiv.

2) Creuzer-Guigniaut, t. II, p. 99.

3) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 19.

4) Charles Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammuz dans l'Orient antique*, p. 250.

5) H. W. Stoll, art. *Apollo*, *RE.*, t. I, 2e éd., p. 1258-1259; R. Gädechens, *ibid.*, p. 1297; L. de Ronchaud, art. *Apollo*, *DA.*, t. I, part. I, p. 313 *a*, 317 *a*, 320 *a*; Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 506.

6) Müller, *Numismatique*, t. I, p. 137.

7) Art. *Divination*, *GE.*, t. XIV, p. 726 *b*. — Au Japon, le rat est consacré au dieu de la richesse (René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, p. 24).

8) *CIS. I*, t. I, p. 453.

9) Par exemple, l'Apollon de Gela prisonnier à Tyr dans le temple de Melqart (Plutarque, *Alexander*, 24, *Vitae*, éd. Theod. Dœhner, 1862, t. II, p. 809; Diodore, XIII, CVIII, 4, éd. Dindorf-Müller, t. I, p. 541; Quinte-Curce, IV, 4, à la suite de Cornelius Nepos, éd. Nisard, 1879, p. 171 *a-b*); la foule de dieux et de héros σύνναοι qui faisaient un panthéon du temple de la Déesse

## § 15. — Le zèbre (inexistant).

Une des stèles que j'ai publiées en 1918 présentait un quadrupède dont la tête avait disparu et dont le corps me parut celui

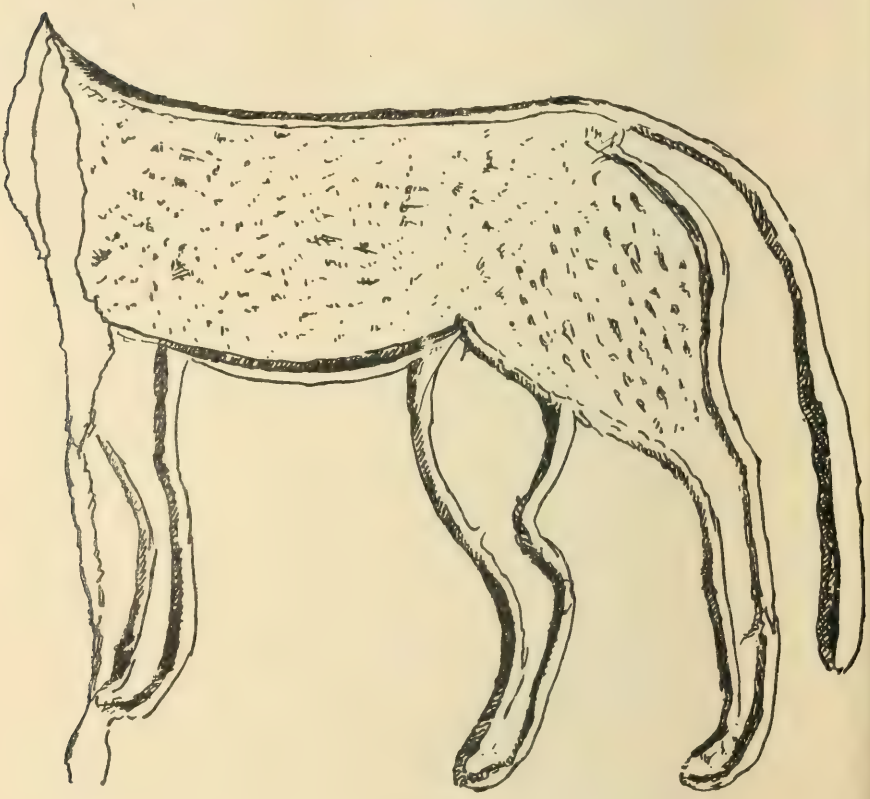


Fig. 4.

d'un cheval[1]. Les contours de l'animal étaient indiqués par des creux assez larges et le torse piqueté de ces entailles au moyen

Syrienne (Pseudo-Lucien, *De Dea Syra* : je ne puis préciser davantage, faute du livre) ; Poseidon, qui a eu longtemps un autel dans le temple d'Apollon à Delphes (F. Durrbach, art. *Neptunus*, *DA.*, t. IV, part 1, p. 65 *b.*) ; etc.

1) *Etudes puniques*, VIII, *stèle anépigraphe i*, B, *RT.*, t. XXV, 1918, p. 192-193 [10-11] et fig. 6. Lire *jambe gauche* au lieu de *jambe droite*.

desquelles les lapicides carthaginois figuraient d'habitude les mèches de laine.

Il m'avait paru utile de compléter mes descriptions par des figures, mais à cette époque, la photogravure n'existait plus à Tunis et les communications avec la métropole étaient des plus précaires; un praticien du crû tailla des bois, et dans son zèle artistique, il disposa les mèches de la bête acéphale en zones régulières qui n'existaient pas plus dans mon dessin que sur le monument ; cette copie infidèle a fait définir celui-ci par M. Salomon Reinach « une stèle anépigraphe où figure, marchant à gauche, un quadrupède qui pourrait être un zèbre, vu les mèches qui hérissent bizarrement tout le corps[1] », opinion dont je me suis fait l'écho.

Mais en visitant une dernière fois (hélas !) le Musée de Carthage, j'y ai vu sur une stèle un bélier conformé comme mon animal décapité, et je ne doute pas aujourd'hui qu'il ne faille ajouter mon *anépigraphe i*, sous le n° 19 *bis*, aux stèles au bélier que j'ai présentées dans *Études puniques*, IX[2].

## Conclusion

En résumé, les animaux dont je considère comme établie la représentation sur les stèles puniques de Carthage sont au nombre de quinze, dont cinq que j'appelle usuels et dix exceptionnels ; je réunis sous un même chef, à la façon des anciens, le dauphin et les différents poissons, dont plusieurs, peut-être, seraient déterminables.

### *A. — Animaux usuels.*

Si nous mettons à part l'uraeus, très fréquent, mais constituant à lui seul une catégorie bien distincte[3], l'animal le plus

1) S. R., *Le cheval à Carthage*, *RA.*, 5e série, t. VII, p. 313.
2) *RT.*, t. XXVI, 1919, p. 185 [12].
3) Vassel, *Les animaux des stèles de Carthage : Le naja haje* p. 73 [1].

employé de beaucoup est le bélier. Presque spécial, j'ignore pourquoi, aux stèles anépigraphes, c'est, à l'exception peut-être de l'éléphant, le seul dont l'usage symbolique en Afrique Mineure y ait été vraisemblablement inventé. Il est symbole de Baal-Hammon à Carthage comme de l'Amon égyptien à Siouah et Thèbes, de Zeus Ammon à Cyrène, et ces trois dieux, qui au fond sont homonymes, dérivent à mon sens d'un même prototype libyen, probablement d'un bélier totem promu à la divinité[1].

Pour la colombe, j'ai relevé 24 cas (dont 4 plus ou moins douteux). Cet oiseau est certainement un symbole de Tanit, peut-être d'origine égéenne ou sumérienne, mais emprunté par la déesse à Astarté ou à Aphrodite, à qui il était commun, ou même aux deux.

Le dauphin et le poisson me fournissent 21 cas, dont 13 pour le premier[2] et 8 pour le second[3]. Ce sont aussi l'un et l'autre des symboles d'Aphrodite et d'Astarté, par conséquent de Tanit; mais il n'est pas impossible qu'en le portant sur leurs ex-voto, les Carthaginois, gent mercantile, encline à rechercher la « bonne affaire » jusque dans son culte, aient fait d'une pierre deux coups et visé en même temps leur dieu des mers.

Du taureau, qui semblerait se rapporter à Baal-Hammon comme le bélier, je connais six images en pied et deux têtes[4].

Le disque ailé égyptien, dont l'uraeus fait partie intégrante, ne peut représenter à Carthage que Baal-Hammon[5]; ainsi, les cinq animaux *usuels* des ex-voto, *bélier*, *colombe*, *poisson*, *taureau* et *naja*, sont à mes yeux symboles soit de ce dieu, soit de

1) E. Vassel, *Le Panthéon d'Hannibal*, *RT.*, t. XX, 1913, p. 42-44 [33-35], *Le bélier de Baal Hammon* (extr. de *RA*), p. 15.

2) *CIS.I*, 243, 1122, 1161, 2206, 2384, 2482, 2612, 2734, 2807, 3234 : *BAC*, 1914, p. CLIII n° 2, 1917, p. 157 n° 31, p. 159, n° 37.

3) *CIS.I*, 485, 1308, 2086, 2528, 2746, 2809; *RES.*, 1908; *RT.*, 1918, p. 190, f.

4) Vassel, *Les animaux des stèles de Carthage* : *Le taureau* (sous presse).

5) *Le naja haje*, p. 76 [4].

sa parèdre. Le taureau, à la vérité, présente une particularité qu'on ne retrouve pas ailleurs : les deux stèles où sa tête figure seule nous retracent un épisode du sacrifice, mais, à mes yeux, *du sacrifice en général*, et c'est encore une façon détournée de représenter la puissance céleste.

*B. — Animaux exceptionnels.*

Les dix animaux exceptionnels sont l'âne, 1 cas; le cheval, 2; le chien, 1 (signalé par M. Babelon); le coq, 2; le cygne, 1 (signalé par Ph. Berger); l'éléphant, 1; le lièvre, 3; la panthère, 1; le poulpe, 1; la souris, 1.

Ceux de ces animaux que je ne me souviens pas d'avoir vus mentionnés sous forme d'amulette punique sont au nombre de six : âne, cheval, cygne, panthère, poulpe, souris; le chien et le coq paraissent rares dans cet emploi; l'éléphant et le lièvre assez fréquents (le premier des deux ne se montrant que dans les sépultures récentes), mais sans que le nombre en approche de celui du cynocéphale, de l'hippopotame ou même de la truie, que nous ne trouvons pas sur les stèles; la vache Hathor et le taureau Mnévis sont communs et étaient probablement censés se rapporter à Tanit et à Baal-Hammon; on voit encore comme amulettes animales le lion, le chacal. Il est à remarquer que presque tous ces menus objets sont de type égyptien; je l'ai déjà dit, mais répétition n'est pas pléonasme. D'autre part, il me semble que les six premiers animaux désignés dans cet alinéa ne figurent pas dans les amulettes d'Égypte ou ne s'y montrent que fort peu. En revanche, tous les six ont eu, comme les quatre autres, leur emploi mystique chez les Grecs, et sur nos ex-voto, les images du dauphin, du taureau, du cheval, peut-être de l'éléphant, paraissent prises à des monnaies gravées par les artistes grecs de Sicile[1].

Ces faits nous mettent évidemment en droit de présumer que les symboles animaux insolites des stèles sont empruntés à la

1) Cf. Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 16-17.

Grèce, peut être par l'intermédiaire de la Sicile, et à tabler là-dessus pour l'interprétation de ces figures, mais en tenant compte de ce que la civilisation hellénique avait une tout autre maturité que celle de Carthage. Ils indiqueraient en outre une certaine évolution dans la mentalité des dédicants des animaux rares : ces gens sont d'audacieux novateurs, tandis que les amulettes égyptisantes de basse époque dénotent des conservateurs, voire des routiniers.

A remarquer aussi que sur les douze stèles à animal exceptionnel décrites ci-dessus, huit, § 3 *a*, § 5 *a* et *b*, § 7, § 9 *b* et *c*, § 11, § 12, ont d'autres anomalies que la présence de celui-ci, et ce nombre serait peut-être augmenté si les douze étaient intactes.

Comme le bélier est le principal et presque le seul attribut de Baal-Hammon, c'est assurément à ce dieu que se rapporte l'oiseau à tête de bélier du § 1 ; mais si cet oiseau est une colombe, nul doute qu'il ne fasse en même temps allusion à Tanit. Le cheval du § 3 ne peut guère symboliser que Baal-Hammon ou que le Poseidon carthaginois. La panthère du § 11 est certainement un symbole de Baal-Hammon identifié à Dionysos ; cela nous autorise à penser qu'il en est de même de l'âne du § 2, peut-être de l'éléphant du § 7. Le coq du § 5, le lièvre du § 9, le poulpe du § 12 figurent très probablement Tanit assimilée à Aphrodite, le chien du § 4 *peut* représenter la même confondue avec Artémis ; le cygne du § 6 doit symboliser l'une ou l'autre des deux divinités suprêmes, ou même l'une et l'autre. Quant à la souris, symbole d'Hathor en Égypte, d'Apollon en Grèce, je ne sais s'il faut au § 14 l'attribuer à Tanit, à Baal-Hammon, ou au dieu inconnu de la bague.

Ce sont là, bien entendu, de simples conjectures ; je n'ai pas la prétention de les ériger en dogmes.

Une question fort intéressante est celle de la direction des animaux sur celles des stèles où ils sont représentés comme symboles et non comme attributs. Je n'ai pu malheureusement étudier que 80 de celles-ci ; voici ce qu'elles donnent :

*Bélier*, 23 stèles : l'animal est toujours seul et à gauche. Je ne saurais dire s'il en va de même des ex-voto anépigraphes du Musée Guimet et de celui de Carthage.

*Colombe*, 19 stèles : 7 montrent deux colombes affrontées ; sur les 12 autres, la colombe est seule et à gauche.

*Poisson*, 21 stèles : sur 4, deux dauphins ou deux poissons affrontés ; sur 1, deux dauphins l'un au-dessus de l'autre, se croisant ; sur une, deux dauphins l'un sur l'autre, tous deux à gauche ; sur une, un dauphin ou peut-être deux dauphins à gauche ; sur 12, poisson ou dauphin seul, à gauche ; sur 2, dauphin à droite.

*Taureau*, 6 stèles : toujours seul et à gauche.

*Naja*, toujours par paire opposée à l'égyptienne.

*Animaux exceptionnels*, 11 stèles : *Ane et lièvre* affrontés 1 ; *Cheval*, 2, à gauche ; *Coq*, 2, à gauche ; *Éléphant*, 1, à gauche ; *Lièvre*, 2, à gauche ; *Panthère*, 1, à droite ; *Poulpe*, 1, deux poulpes affrontés ; *Souris*, 1, deux souris affrontées.

Si nous défalquons les 15 stèles à animaux affrontés ou se croisant, il en reste 65, sur lesquelles nous trouvons seulement *trois* animaux à droite, une panthère et deux dauphins ; or, la première est un symbole purement grec et les dauphins paraissent copiés sur les monnaies de Sicile. Il y a là une loi évidente, qui ne peut guère s'expliquer que par une idée superstitieuse. Celle-ci, préhistorique sans doute[1], n'est venue ni de Grèce, où les types monétaires sont le plus souvent à droite, ni d'Égypte, où les animaux de l'écriture hiéroglyphique vont dans un sens ou dans l'autre comme cette écriture. Il s'agit vraisemblablement d'une croyance libyque, à moins qu'elle n'existât chez les Chaldéens ou chez les Cananéens, ce que mon ignorance ne me permet pas de dire.

Contrairement à l'usage carthaginois, les stèles néopuniques

1) A Syra, dans la nécropole de Chalandriani, de l'âge du bronze, les corps étaient accroupis et *en général sur le côté gauche*. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, p. 68-69 et fig. 51, p. 70).

montrent assez souvent deux béliers ou deux taureaux affrontés, que l'arbre sacré sépare quelquefois[1]. C'est la preuve que même sous le régime romain, le bélier et le taureau peuvent être à l'occasion des symboles divins, ainsi qu'ils le sont constamment, à mon sens, sur les stèles votives de Carthage.

Menton, 1921.

Eusèbe VASSEL,

Membre non résidant du Comité des Travaux historiques,
Auxiliaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

1) Jules Toutain, *Notes d'archéologie africaine*, II, *BAC.*, 1919, p. 106-111 et pl. XXII.

# LA LÉGENDE D'OCTAVE-AUGUSTE

## DIEU, SAUVEUR ET MAITRE DU MONDE

---

### 44. — *Les prodiges de l'enfance d'Octave. La tour du soleil.*

Ce ne sont pas seulement les parents d'Octave et ses amis qui lisent clairement dans l'avenir la destinée merveilleuse du héros, c'est lui-même qui suscite les présages dès le berceau.

Quand il est encore en bas-âge (infans), au dire de C. Drusus que répète Suétone[1], la nourrice le dépose un soir dans son berceau au rez-de-chaussée; le lendemain il a disparu, et de longues recherches le découvrent enfin au sommet d'une tour très élevée, le visage tourné vers le soleil levant. Il salue ainsi son père lumineux, Apollon, à l'instant où lui-même est né[2]; il adore le lever du soleil, suivant un usage connu[3].

Ce prodige évoque le souvenir de rites obscurcis. Peut-être celui d'un vieux rite d'exposition[4], sorte d'ordalie où l'enfant

1) Suétone, *Aug.* 94; sur l'historien Drusus, Macé, *Essai sur Suétone,* table, s. v. Drusus.

2) Sur l'heure de la naissance, ci-dessus, n° 31.

3) L'adoration du soleil levant. On raconte que Socrate, au siège de Potidée, passa un jour et une nuit immobile, peut-être en une sorte de somnambulisme; le matin, au lever du soleil, il fit sa prière au soleil et se retira. Banquet de Platon, cf. *Rev. phil.*, 1880, 9 p. 327 sq.

De nos jours, de nombreux usages populaires existent, où l'on va voir se lever le soleil au sommet d'une colline, d'une montagne, et ce sont des survivances de cultes solaires. Sébillot, *Le Folklore de France*, I, p. 63-5.

4) Exposition des enfants à Rome. *Dict. des ant.*, s. v. Expositio. p. 939.

né d'une vierge était confié aux éléments (eau, animaux, etc.) pour le faire reconnaître par son père divin[1]. Car souvent dans les mythes des naissances illustres, le futur héros est exposé[2].

Quelles relations cette haute tour et la position d'Octave ont-elles avec le Soleil? Nombreux sont les rites qui mettent les arbres sacrés en relation avec le feu céleste et le soleil : en Assyrie, on aperçoit le disque solaire, anthropomorphe ou non, au sommet de l'arbre cosmique; dans les temps modernes, les arbres de mai et les rites du feu qui s'y rattachent, sont des survivances de pratiques universelles[3]. Partout, dans celles-ci, on suspend au sommet d'un arbre élevé une image aniconique ou anthropomorphe du soleil. Pour faire briller l'astre fécondant, les habitants des îles de Banks en fabriquent un artificiel; prenant une pierre ronde, dite pierre de soleil, ils l'entourent de plumes pour imiter les rayons et la suspendent à un arbre très élevé, dans un endroit consacré[4]. Des exemples analogues sont nombreux. Les sorciers russes montent au sommet des arbres sacrés pour imiter le tonnerre et l'éclair[5]. D'une façon générale, c'est l'arbre cosmogonique, que surmonte l'image d'une divinité[6] en relation avec lui, thème qui, depuis des milliers d'années, a survécu dans la légende et l'iconographie chrétiennes, où il est devenu l'arbre du paradis surmonté de Dieu ou de la Vierge[7].

Les mâts, les colonnes, les piliers, équivalents de l'arbre,

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 160 sq.

2) Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus*, 1920, p. 28, 34 (explication psychanalytique).

3) Frazer, *Rameau d'or*, III, p. 37 sq.

4) *Ibid.*, I, p. 125.

5) Frazer, *op. l.*, I, p. 155.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Arbores, p. 360; Frazer, *op. l.*, III, p. 49, 164.

7) Ex. Dieu en buste, au sommet de l'arbre du Paradis, gravure du xv• s., Gusman, *La gravure sur bois*, 1916, fig. 31; Nicolas Froment, la Vierge au buisson ardent, *L'art et les artistes*, 1911-12, XIV, p. 55, fig.; Dieu au sommet de l'arbre cosmique, triptyque de Van Eyck, Reinach, *Répert. de peintures*. IV 1918, p. 685.

sont souvent surmontés d'emblèmes cosmiques, scarabée solaire, étoile d'or du mât des Éginètes. Faut-il rappeler les colonnes du Soleil? L'image du dieu solaire, sous forme anthropomorphe, est aussi placée au sommet du mât, ou bien ce sont ses fidèles qui y grimpent pour adorer le soleil, comme dans le rite d'Hiérapolis, dont les stylites chrétiens ont hérité[1].

Il y a donc dans ces usages une constante relation, entre, d'une part l'arbre, le mât, et de l'autre le soleil et les images divines de celui-ci ou ses fidèles eux-mêmes placés à leur sommet. On comprend pourquoi Octave, fils d'Apollon, dieu de la lumière céleste, est juché au sommet d'un de ces piliers, et contemple le soleil levant. Mais ce pilier est une tour, autre équivalence des arbres, des colonnes, des mâts. Dans diverses légendes et rites, le soleil est en effet en relation avec une tour. Il n'y a pas longtemps encore, dans une fête du pays de Galles, on montait au sommet d'une tour pour voir lever le soleil, et cet acte avait toute la solennité des vieux rites solaires. En Lithuanie, au XVI^e siècle, les prêtres racontaient qu'un roi puissant avait enfermé le soleil dans une tour, et que les signes du zodiaque l'avaient délivré en brisant la muraille avec un marteau qu'ils adoraient[2]. Au Cambodge, les rois mystérieux des éléments, celui de l'eau, et celui du feu qui est un roi solaire, puisqu'il a pouvoir sur le soleil, habitaient successivement dans sept tours placées sur des hauteurs, changeant de domicile chaque année pendant leur règne de sept ans[3].

L'enfant miraculeux peut être aussi placé au sommet de l'arbre cosmique dont dérive la tour. Suivant les Sabéens, saint Jean-Baptiste, né d'une vierge, et sorti par la bouche de

1) Cf. *Revue des études anciennes*, 1917, p. 106 sq.

2) Frazer, *op. l.*, p. 127. On sait que le marteau est l'emblème du tonnerre.

3) *Ibid.*, I p. 168-9. On sait que les rois sont souvent condamnés par des tabous à demeurer enfermés dans leurs palais ou dans des tours d'où ils ne sortent jamais et du sommet desquels ils s'occupent des affaires publiques. Frazer, *op. l.*, I, p. 244.

sa mère, fut transporté nouveau-né par les anges dans le ciel sur l'arbre du Paradis[1]; les enfants morts après avoir reçu le baptême et qui ont encore besoin de lait, sont déposés aussi sur cet arbre dont les branches produisent continuellement du lait. Ne voit-on pas, bien des siècles plus tard, sur le tableau de Nicolas Froment, au Musée d'Aix, la Vierge, au sommet de l'arbre céleste, tenant l'enfant dans ses bras[2]?

Des légendes concernant des naissances miraculeuses unissent à une tour une vierge rendue enceinte par le soleil[3] « Jupiter ayant pénétré en pluie d'or dans la tour d'airain de Danaé, dénoua la ceinture virginale de la jeune fille. Le mythe signifie que l'or, cet universel vainqueur, triomphe des murs les plus épais »[4]. Élien raconte que le roi chaldéen Sakharos, averti qu'un enfant de sa fille le priverait du trône, fit enfermer celle-ci dans une tour, afin qu'elle ne pût avoir commerce avec aucun homme. Elle se trouva cependant enceinte, du fait des rayons solaires, et les gardiens jetèrent en bas de l'édifice l'enfant, le futur héros Gilgamès, qui fut soutenu dans sa chute par un aigle[5], animal solaire et forme du dieu soleil Schamach[6]. Il y a ici encore une curieuse analogie avec la légende d'Octave qui, fils d'une vierge ayant conçu du soleil, est trouvé au sommet d'une tour en face du soleil levant.

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 266.

2) *L'art et les artistes*, 1911 2, XIV, p. 55 fig.

3) Cf. le thème de la Vierge élevée dans un lieu clos, Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 216. Tour comme prison de la Vierge solaire, *Rev. arch.*, 1516, I, p. 121.

4) *Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, I, 1863, p. 50, n° 217.

5) Dans de nombreuses légendes, on retrouve cet aigle soutenant la chute du héros. Glotz, *Dordalie*, p. 94 sq.

6) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 154, note 1; id., *Les saints successeurs des dieux*, p. 271, sq. Cf. la légende de sainte Barbe enfermée à Héliopolis, la ville du Soleil, dans une tour; les relations solaires de cette sainte l'ont fait considérer comme une protectrice contre la foudre, Sébillot, *Le folklore de France*, I, p. 106 sq.

45. — *Le silence des grenouilles.*

Octave commence à parler; il en profite pour commander aux grenouilles coassant dans la campagne de ses aïeux, de se taire. Depuis lors, dit-on, elles ne s'y font plus entendre[1]. Voilà un miracle souvent répété par les héros divins qui, par leur puissance surnaturelle, commandent aux animaux[2]. Il l'es aussi par les saints chrétiens. Le thème du silence imposé aux grenouilles qui troublent leur repos, est un lieu commun de l'hagiographie chrétienne, et a été mis indifféremment au compte de saint Rieul, de saint Bennon de Meissen, de saint Antoine, de saint François d'Assise et de bien d'autres encore. Dans l'antiquité, Élien attribue ce trait à Persée revenant de son combat contre Méduse[3]. Le récit de Suétone serait-il le plus ancien ? Il semble que, sinon la forme exacte, du moins l'idée du miracle remonte plus loin encore. Dans un conte égyptien de la XIX^e^ dynastie, le roi pasteur Apopi envoie une ambassade au roi thébain Saqnounri, pour le sommer de chasser les hippopotames du lac de Thèbes qui l'empêchent de dormir, malgré la distance. Détail à noter, le message est prétexte à une propagande religieuse. Si le prince de Thèbes refuse d'obéir, on l'obligera à renoncer à son culte de Ra, le soleil, et à adopter celui de Sitou[4]. M. Maspero rappelle à ce sujet les énigmes que les princes aimaient à se poser les uns aux autres. Mais on comprend mieux le sens de celle-ci, si l'on admet que le roi Apopi demande à son rival, par la réalisation de ce miracle, de manifester sa maîtrise sur la nature, sur les animaux, de se révéler comme maître du monde, comme ce fils de dieu que doit être le Pharaon. S'il n'est pas à même de

1) Suétone, 74.

2) Sur le maître du monde commandant aux éléments, ci-dessus, n° 15 sq.

3) Sur ces parallèles, Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 251-2; Sébillot, *Le Folklore de France*, II, p. 261-2.

4) Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne* (3), p. xxv, 239-40 (La querelle d'Apopi et de Saqnounri).

donner cette preuve, il n'est pas le roi légitime et le culte du dieu doit être abandonné.

On notera encore qu'Octave est fils d'Apollon, dieu auquel la grenouille est consacrée [1].

### 46. — *L'aigle porteur de pain.*

Un jour qu'Octave enfant prend son repas du matin dans un bosquet près du quatrième milliaire de la route de Campanie, un aigle lui enlève à l'improviste le pain qu'il tient à la main et, après s'être élevé très haut, redescend doucement pour le lui rendre [2]. L'aigle est l'oiseau de Jupiter ou du soleil, dont se réclame Octave, dieu qui, par cet acte, affirme une fois de plus sa protection et sa paternité. Il élève le pain à la hauteur prodigieuse à laquelle sont montées les entrailles d'Atia, la flamme du sacrifice en Thrace, le palmier miraculeux présageant la grandeur du prince. Le prodige appartient au thème des oiseaux qui nourrissent les héros, les saints. Le pain fait peut-être aussi allusion à la prétendue profession de l'aïeul d'Octave, le boulanger, en même temps qu'au rôle futur d'Auguste nourricier du peuple romain.

### 47. — *La tunique qui se fend en deux* (48 av. J.-C.).

Quand Octave abandonne la toge prétexte pour prendre la toge virile, ce qui eut lieu à la fin de sa quinzième année [3], ce rite solennel de passage par lequel le jeune Romain quitte l'enfance pour entrer dans la vie publique est marqué par un prodige. Sa tunique laticlave, insigne sénatorial qu'une tolérance permettait aux jeunes patriciens et aux fils de sénateurs

1) Lang, *Mythes, cultes*, p. 507; *Ath. Mitt.*, 1912, p. 203, n° 3, etc. Sur le symbolisme de la grenouille, cf. mon mémoire, *Sauriens et batraciens, Rev. des études grecques*, 1921, XXXII, p. 132 sq.

2) Suétone, 94.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Toga, p. 352.

de porter en même temps que la toge virile[1], tolérance qu'Auguste autorisa formellement plus tard, se découd des deux côtés, et tombe à ses pieds[2]. Pour certains, ce prodige annonce que l'ordre sénatorial sera un jour soumis à Octave ; ils y voient la marque de son futur pouvoir.

Nous reconnaîtrons dans ce fait, sans doute légendaire, sinon une prédiction, du moins un symbole. La robe que portent de nombreux dieux et héros est une robe cosmique, image du monde[3] : c'est là une notion que confirment de nombreux textes et monuments anciens, patiemment réunis par M. Eisler[4], et pour le christianisme, par M. Saintyves[5] et d'autres encore[6]. La « toga picta » que le triomphateur romain prend à Jupiter, et qui est parsemée d'étoiles d'or[7], est un de ces vêtements cosmiques ; c'est le manteau de Zeus, où le dieu, dit Phérécyde, « a représenté avec des couleurs diverses la terre, le ciel et les palais de l'Océan »[8]. La tunique sans couture de Jésus, que les soldats se disputent aux dés, en est un autre exemple[9] ; elle est la tunique sans couture du grand sacrificateur juif[10] qui, disent Josèphe, Clément d'Alexandrie, Philon[11], représente tout le cosmos ; la suppression de cette robe sacrée, quand Hérode ne permit plus qu'elle fut à la disposition des grands-prêtres, parut à Eusèbe l'équivalent de la

1) *Dict. des ant.*, s. v. Clavus, p. 1243.

2) Suétone, *Aug.*, 94.

3) « Tu es le vêtement de cette place, le soleil se lève à ton gré », dit un vassal au Pharaon. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne* (3), p. 77.

4) Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt.*

5) Saintyves, *Deux thèmes de la Passion*, I, La tunique sans couture. Rev. arch., 1917, II, p. 234 sq.

6) *La Vierge de Miséricorde*, Rev. hist. des ét., LXXIII, 1916, p. 85 sq.

7) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490 ; Toga, p. 349 ; Tunica, p. 539.

8) *Clément d'Alex.* ; cf. *Rev. arch.*, 1917, II, p. 237.

9) Saintyves, *Rev. arch.*, 1917, II, p. 234 sq.

10) *Ibid.*, p. 239.

11) *Ibid.*, p. 241-2.

suppression du sacerdoce juif[1]. Elle est sans couture, parce qu'elle figure l'unité du monde ou de l'Église[2]. Voyez ce que dit saint Cyprien : « Vêtement mystérieux. Il figurait cette glorieuse unité qui descend d'en haut, c'est-à-dire qui vient du Ciel et du Père, et qui, indivisible à son origine, devait subsister indivisible dans les mains qui l'avaient reçue. Ainsi quiconque déchire l'Église ne saurait posséder la tunique de Jésus-Christ... Parce que le peuple de Jésus-Christ ne saurait être divisé, la tunique du Sauveur qui, à l'origine, était d'un seul morceau et sans couture, n'est point divisée par les soldats qui s'en emparent. Une, entière, indivisible, elle figure l'indissoluble union du peuple qui a revêtu Jésus-Christ[3]. » D'autres textes confirment cette pensée, cette relation entre le vêtement et l'unité du peuple juif, de sa religion, de l'Église. En revanche, la scission de la robe répond à la scission de l'objet symbolisé. « Voyez au contraire, dit saint Cyprien, un symbole différent. Salomon va descendre dans la tombe ; une grande scission s'opère dans le peuple et dans le royaume. Que fait Achias ? Il n'a pas plutôt rencontré dans la plaine le roi Jéroboam, qu'il déchire son vêtement en douze parts. Prends, dit-il au roi, dix de ces morceaux, le Seigneur l'ordonne ; voilà que le royaume partagé échappe aux mains de Salomon. Tu auras dix sceptres, à lui, il n'en restera que deux, en considération de David mon serviteur et de Jérusalem que j'ai choisie pour y établir mon nom. ». Lorsque les douze tribus d'Israël se séparent, le prophète déchire son vêtement[4].

Cette robe cosmique est donc déchirée lors de grands événements qui bouleversent le monde, et qui séparent un ancien état de choses d'avec un nouveau. Quand Élie monte au ciel

1) *Ibid.*, p. 243.
2) *Ibid.*, p. 244.
3) *Ibid.*, p. 244-5.
4) *Rois*, I, 31, 36; cf. *Rev. arch.*, 1917, II, p. 244-5.

sur un chariot de feu, tel un dieu solaire, Élisée déchire ses vêtements en deux[1]. Quand Jésus meurt sur la croix, le voile du temple se déchire par le milieu[2]. Car ce voile, équivalent de la robe sans couture, est l'image du corps de Christ et de l'univers entier, ainsi que l'affirme l'Épître aux Hébreux. Le déchirement du voile, c'est le déchirement des éléments cosmiques, le bouleversement de la nature qui suit la mort de Jésus, et qui accompagne tout changement dans la vie des dieux et des héros[3].

C'est dans ce sens que nous interprétons le prodige de la tunique laticlave d'Octave, séparée en deux. Dieu, et maître du monde, en relation avec la vie de la nature dont il est l'âme, il porte une robe cosmique. La scission de celle-ci indique un changement dans la vie du monde comme dans la sienne propre, et ces deux parts correspondent, l'une à l'ère ancienne qui se clôt, l'autre à l'ère nouvelle qui s'ouvre et qui est l'âge d'or retrouvé, le siècle d'Auguste. Qu'on se rappelle la quatrième églogue de Virgile. M. Lejay a montré avec raison que les différentes phases de la croissance de l'enfant répondent à diverses modifications parallèles de la nature. On remarquera qu'un de ces changements cosmiques commence à partir du jour où le héros a pris la toge virile, « ubi jam firmata virum te fecerit aetas » (v. 37), et où le monde entre dans l'âge d'or réalisé[4]. Il y a, semble-t-il, entre le présage et la quatrième églogue, une parfaite concordance.

1) *Rois* II. 11. 13.

2) Saintyves, *Rev. arch.*, 1917, II, p. 248 sq. Le thème des ténèbres et l'effroi des éléments.

3) Ci-dessus, relation entre la nature et la vie des héros. Voyez encore, lors du baptême de Jésus, le ciel qui s'entrouve, se fend ; les psychanalystes reconnaissent là le symbole du sein maternel, d'où sort le heros, sa communion avec le ciel. Berguer, *op. l.*, p. 72.

4) Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 14, 21 sq.

### 28. — *Le physique divin d'Auguste. La marque de la grande Ourse.*

Par plusieurs détails, l'aspect physique d'Auguste rappelle sa divinité. Il a le corps couvert de taches de naissance dispersées sur la poitrine et sur le ventre qui, par leur disposition et leur nombre, simulent la constellation de l'Ourse[1]. « Sa poitrine terrible était pleine d'étoiles », dit Victor Hugo du Satyre. La morphoscopie antique étudiait les relations du corps physique avec les astres[2], et la divination opérait volontiers d'après les taches naturelles de la peau[3].

Pourquoi le héros est-il marqué à ce signe? La grande Ourse est de toutes les constellations celle qui a le plus frappé l'imagination populaire dans tous les pays[4] et qui paraît avoir le plus d importance. « O Ourse, très grande déesse, toi qui gouvernes le ciel, toi qui règnes sur le pôle (ou le ciel), le plus élevé des astres... » dit un papyrus magique grec[5]. Or, dans plusieurs mythes de naissances miraculeuses, elle intervient dans la conception Dans une légende chinoise, la mère qui conçoit de la foudre met au monde, après vingt-quatre mois, l'enfant Hoang-Ty, aussi appelé Hiang, à cause des étoiles qui portent le nom d'Ourse[6]. En Chine encore, la mère d'un empereur devient enceinte pour avoir vu en songe un esprit qui descend de la Grande Ourse[7]. Peut-être est-ce à cause de ce rôle créateur

1) Suétone, *Aug.*, 80.

2) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 256 sq.; id., *L'Astrologie grecque*, p. 313.

3) *Hist. de la divination*, I, p. 175.

4) Sébillot, *Le folklore de France*, I, p. 28 sq. La grande Ourse porte le même nom en divers pays, ainsi dans l'Amérique du Nord, Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 412, note 2. La grande Ourse, sur le drapeau de Fiume créé par d'Annunzio, *Le drapeau de la régence du Carnaro*, Rev. hist. rel., 1920, LXXXII, p. 79, sq. On trouvera dans ce travail d'autres détails sur le symbolisme de la grande Ourse.

5) *Rev. des ét. grecques*, 1889, p. 394.

6) Saintyves, *Les Vierges Mères*, p. 145-6.

7) *Ibid.*, p. 156.

que la grande Ourse est, pour les chrétiens pératiques, le symbole de la création avant le Christ[1].

Comme Atia est marquée au signe du dieu qui l'a rendue enceinte, Octave est peut-être marqué au signe de celui qui l'a engendré[2]. Tel le taureau Apis qui, né d'une génisse vierge miraculeusement fécondée par le feu céleste, porte sur son dos l'image de l'aigle, attribut de celui-ci[3].

Cette assimilation des taches naturelles sur le corps d'Octave aux étoiles de la grande Ourse, est inspirée aussi par les théories de la mélothésie planétaire, zodiacale, ou des décans, soit par la croyance que les diverses parties du corps sont soumises aux influences des astres. De cette pensée procèdent des images nombreuses qui se sont perpétuées jusqu'à la Renaissance ; les *Très Riches Heures* du duc de Berry en offrent un bel exemple[4].

### 49. — *Le regard étincelant d'Auguste.*

Octave a le regard étincelant de son père Apollon, dieu de la lumière, ce regard divin qui fait trembler Agamemnon, le serpent Python et ses ennemis à la bataille d'Actium[5] et qui frappe les mortels de cécité[6]. Car, dans la légende, les fils du soleil resplendissent comme de nouveaux soleils[7].

1) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 609, note.

2) Un poète musulman d'Espagne Ibrahim Ibn Sahl chante un éphèbe qui a sur la joue un grain de beauté : « Dieu l'a créé d'une parcelle de nuage... Comme signe indicateur et comme trace de cette origine céleste, le Créateur a conservé un point intact sur sa joue adorée (un grain de beauté ». *Mercure de France*, 15 janvier 1921, p. 384.

3) Pomponius Mela, Saintyves, *op. l.*, p. 146.

4) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 318 sq., 76 sq. ; *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1054, référ. ; Cumont, *Astrologica*, Rev. arch., 1916, I, p. 1, sq. ; Deonna, *Dieu solaire de Genève*, Rev. arch., 1913, I, p. 307.

A cause des influences astrologiques sous lesquelles il a été conçu et sous lesquelles il est né, Auguste a été toujours quelque peu languissant vers l'époque de sa naissance (Suétone, *Aug.* 81) ; on sait que les infirmités, les maladies corporelles étaient prédites par le thème de géniture astrologique. Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 450 sq., médecine astrologique, p. 517 sq.

5) Properce, *Elég.*, IV, 6.

6) *Dict. des ant.*, s. v., Sol, p. 1375. Sur l'éclat des divinités, Reinach, L'*Hécate de Ménestrate*, Cultes, II, p. 307 sq.

7) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 190.

Pour les poètes romains, le visage brillant du prince n'est qu'une métaphore adulatrice :

*Instar veris enim vultus ubi tuus*
*Affulsit, populo gratior it dies*
*Et soles melius nitent*

dit Horace[1] : « Pareil au printemps, dès que ton visage brille sur le peuple, le jour s'écoule plus gracieux, le soleil rayonne plus éclatant ».

Mais Auguste désire que cette comparaison devienne une réalité. « Il avait l'œil clair et brillant, dit Suétone, et il voulait que l'on crût que son regard avait quelque chose de la puissance divine; aussi voyait-il avec plaisir, en regardant fixement quelqu'un, que l'on baissait les yeux comme pour éviter l'éclat du soleil », *quasi ad fulgorem solis*[2]. C'est ce regard fulgurant qui retient la main d'un Gaulois, prêt à l'assassiner au passage des Alpes[3].

## 50. — *Ses superstitions. Sa croyance aux présages.*

Tout fils de dieu qu'il est, Octave est aussi superstitieux que ses contemporains[4].

La foudre[5], qui lui annonce plus d'une fois la volonté divine[6] et détermine ses actes, lui inspire un grand effroi. Pour s'en

1) *Odes*, IV, 5, Ad Augustum.
2) Suétone, *Aug.*, 79.
3) *Ibid.*
4) Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 70.
5) Art fulgural, *Dict. des ant.*, s. v. Divinatio; s. v. Lustratio, p. 1420; s. v. Fulmen; Haruspices, p. 19 sq.; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 32 sq.
6) Foudre frappant les murs de Vélitres, le monument de Julie (Suétone, 95), la maison du Palatin, ce qui détermine la construction du temple d'Apollon Palatin (Suétone, 29), etc.

préserver, il porte sur lui une peau de veau marin[1], talisman réputé. Il a raison de la craindre, il est vrai, puisqu'il en a éprouvé directement les effets. Elle frappe sa litière et tue l'esclave qui le précède pour l'éclairer[2], accident à la suite duquel il fait élever le temple de Jupiter Tonnant, dieu qu'il vénère tout particulièrement[3].

Il a horreur des êtres mal conformés et des nains[4]. Les Romains les considéraient en effet comme de mauvais augure[5]. Si l'on en rencontrait un le matin, l'affaire ou le voyage était gravement compromis.

Il se garde de chausser le matin le soulier gauche pour le droit, ce qui, on le sait, est encore aujourd'hui de mauvais augure[6].

Il évite d'entreprendre quelque affaire lors des nones ou de se mettre en voyage le lendemain de ce jour[7], car les nundinae, qui revenaient périodiquement tous les neuf jours et marquaient la séparation des semaines, étaient néfastes[8].

S'il se dispose à un long voyage sur terre ou sur mer, la rosée lui offre un heureux présage et lui annonce un prompt retour[9]. Elle a en effet, dans le folklore de tout temps, un certain pouvoir magique et prophylactique, guérit les maladies, donne la beauté, excite l'amour et sert à des maléfices[10].

La divination par les victimes lui est toujours propice. Une

1) Suétone, 90; cf. Pline, II, 55. Le phoque était en effet employé contre la foudre. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination.*, IV, p. 55, note 2, référ. Sur les amulettes animales, *Dict. des ant.*, s. v. Amuletum, p. 253.

2) Suétone, 29. Sur le droit de l'empereur de se faire précéder de torches, *Dict. des ant.*, s. v. Imperium, p. 427.

3) Suétone, 91; cf. ci-dessus, n° 41.

4) Suétone, 83.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 27.

6) Suétone, 92; Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 99; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 137.

7) Suétone, 92.

8) *Dict. des ant.*, s. v. Nundinae, p. 120.

9) Suétone, 92.

10) Sébillot, *Le folklore de France*, table, s. v. Rosée; id., *Le Folklore*, p. 129.

fois, les présages donnés par les entrailles étant mauvais, les ennemis font irruption et les emportent, faisant retomber sur eux la prédiction néfaste[1]. Le jour de la bataille d'Actium, les taureaux ont la poche du fiel double, ce qui, comme le foie double, est un présage de force et de prospérité[2]. En prenant possession de son premier consulat, les foies se découvrent jusqu'à la dernière fibre, et l'on y voit le présage de grandes destinées[3].

### 51. — *L'aigle et les corbeaux.*

La divination par les oiseaux ne le préoccupe pas moins[4]. Pendant la conférence de Bologne, entre Antoine, Lépide, Octave, où se constitue le triumvirat malgré la méfiance réciproque, un aigle, oiseau fatidique par excellence[5], posé sur sa tente, s'élance sur deux corbeaux qui le harcèlent et les met en fuite[6], présage bien clair de la victoire d'Octave sur ses deux rivaux[7]. Cet aigle est celui des légions romaines[8], et sera l'aigle impériale; on peut supposer que cet emblème était en métal et surmontait la tente du général, le praetorium, qui devint la tente de l'empereur, général en chef[9]. Cet aigle métal-

1) Suétone, 96.

2) Pline IX, 195; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 67, 70. Cf. au contraire l'absence de cœur, présage néfaste, arrivé à César. Cic., Divin; Pline XI, 186; Suétone, César, 77; Bouché-Leclercq, *op. l.*, IV, p. 68.

3) Suétone, 95.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, p. 127 sq.; IV, p. 199 sq. Lors de son premier consulat, 12 vautours lui apparaissent, comme à Romulus auquel il est comparé, Suétone, *Aug.*, 95; cf. plus haut, les 12 siècles de Rome qui symbolisent ces vautours.

5) Bouché-Leclercq, *op. l.*, I, p. 133; IV, p. 59.

6) Suétone, *Aug.*, 96.

7) Un astrologue égyptien avait conseillé à Antoine de n'avoir aucun rapport avec Octave, car, lui disait-il, « ton génie redoute le sien ».

8) *Dict. des ant.*, s. v. Signa, p. 1310.

9) *Ibid.*, s. v. Praetorium, Tentorium; sur la place de l'aigle légionnaire au praetorium, *ibid.*, s. v. Signa, p. 1324, note 26-9; l'aigle légionnaire et le culte des enseignes romaines, p. 1307 sq.; 1324 sq.

lique prend vie. On sait que les enseignes animales, à Rome comme ailleurs, sont les vestiges d'anciens cultes zoolatriques, et qu'au début, c'était l'animal divin qui marchait vivant au combat avec ses fidèles[1]. En souvenir de cette origine, l'emblème zoomorphe qui orne les enseignes, les casques, les boucliers, s'anime parfois et fond sur ses adversaires. L'uraeus de la coiffure de Pharaon brûle de ses flammes les méchants[2]. Sur un vase grec du VIe siècle, où Néoptolème tue Priam, le serpent du bouclier, gueule ouverte, semble s'élancer de l'écu pour participer au combat. De tels exemples ne sont pas rares dans l'art grec archaïque, et plus tard encore[3].

Les corbeaux qui symbolisent les ennemis d'Octave, Antoine et Lépide, sont aussi des oiseaux fatidiques, dans la divination latine, comme en Grèce[4].

### 52. — *La couronne lumineuse du soleil.*

Peu après le meurtre de Jules César, lorsqu'Octave rentre d'Apollonie à Rome pour réclamer son héritage, il voit tout à coup, par un ciel pur et serein, un cercle pareil à l'arc-en-ciel entourer le disque du soleil, et la foudre frapper au même moment le monument de Julie, fille de Jules César[5]. Il s'agit sans doute d'une éclipse de soleil, analogue à celle qui, citée par divers auteurs latins, eut lieu au moment de la mort de César[6], une de ces éclipses qui accompagnent souvent,

1) *Dict. des ant.*, s. v. Signa.

2) Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 300, 307.

3) Furtwaengler, *Collection Sabouroff*, I, 2, pl. LIX.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 133; IV, p. 201; *Dict. des ant.*, s. v. Augures, p. 555; le corbeau est aussi l'animal belliqueux, souvent attribut du dieu de la guerre, par ex. chez les Celtes, *Rev. arch.*, 1914, II, p. 212. Corbeau surmontant le casque d'Héraklès; celui de Verestraghea sur des monnaies de Batriane. Cumont, *Mithra*, I, p. 143, 193.

5) Suétone, *Aug.*, 95.

6) *Rev. arch.*, 1917, II, p. 260. Cf. ci-dessus, n° 16.

dans les légendes, la mort des héros maîtres du monde[1]. Parfois lors de l'occultation du soleil par la lune, on aperçoit autour de leurs disques superposés une couronne lumineuse[2].

Cette couronne autour du soleil symbolise peut-être la couronne radiée d'Octave, fils du soleil et soleil lui-même[3]; en effet, dit un astronome contemporain, « elle semble comme une sorte d'auréole lumineuse analogue à celle dont les artistes nimbent la tête des saints »[4]. Elle rappelle aussi le cercle zodiacal, au centre duquel paraît l'image de Sol et des autres dieux lumineux, place qui est occupée ensuite par les portraits des princes divinisés[5].

Dans un ciel serein, l'éclair était un prodige favorable, mais la chute de la foudre un présage des plus fâcheux[6]. Toutefois, ce n'était pas toujours le cas, puisque la foudre, tombant par un ciel pur sur la maison d'Antonin, lui prédit l'empire[7]. Au IIIe siècle, la foudre qui frappe la cénotaphe de l'empereur Tacite et de son frère Florianus[8], annonce, disent les devins, qu'il naîtra de cette maison, dans dix siècles, un maître du monde. Tombant sur le monument de Julie, au Champ de Mars[9],

1) *Ibid.*, p. 248 sq Le thème des ténèbres et l'effroi des éléments.

2) Arago, *Astronomie populaire*, 1859, III, p. 591 sq., De la couronne lumineuse dont la lune est entourée pendant une éclipse de soleil (ex. divers); Moreux, *Les énigmes de la science*, 1921, pl. p. 26. Des anneaux irisés se forment aussi, quand, entre l'astre et l'observateur, se place un nuage léger composé de fines gouttelettes ; ils sont rares autour du soleil, sauf dans les régions polaires, mais fréquents autour de la lune, Berget, *La météorologie*, 1920, p. 52. Le halo lunaire est aussi considéré comme un présage. Sébillot, *Le folklore de France*, I, p. 52 (ex.).

3) M. Boissier prétend que les rayons du soleil formèrent une couronne lumineuse autour de la tête d'Octave à cette occasion ; c'est bien ce sens du prodige, mais ce n'est pas conforme au texte de Suétone. Boissier, *La religion romaine*, I, p. 106.

4) Moreux, *op. l.*, p. 41.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1056, 1058 ; Constantin, sur une médaille commémorative, tenant en main l'anneau zodiacal, *ibid.*, p. 1060.

6) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 34 ; *Dict. des ant.*, s. v., Haruspices, p. 20.

7) Bouché-Leclercq, *ibid.*, IV, p. 34, note 5, 48.

8) *Ibid.*, IV, p. 48. Ci-dessus, n° 35.

9) Sur ce monument, Lubker, *Reallexikon*, s. v. Julius, p. 521.

fille de César, morte en 54, la foudre peut être de même considérée comme un présage heureux pour Octave, et lui annonce l'empire[1].

### 53. — *Le songe d'Auguste. Auguste mendiant.*

Octave attache une grande importance aux songes et à leurs prédictions[2]. Celui d'un de ses amis le sauve à la bataille de Philippes[3]. C'est encore l'apparition du spectre de César à un Thessalien, dans un chemin détourné, qui lui annonce cette victoire[4].

Il reçoit lui-même de tels avertissements oniriques. L'un d'eux le détermine à une pratique bizarre. A un certain jour de l'année il va mendier en public, tendant la main à ceux qui veulent bien lui donner des as. Faut-il mettre ce récit en relation avec la coutume d'offrir des présents en argent à l'empereur, qu'Auguste fixe par un sénatus-consulte, présents qui sont apportés au Capitole le jour des calendes de janvier[5]? Ou bien songer à une ruse du prince, desireux, comme Alexandre dans son roman, de connaître les pensées de ses sujets[6]? Il semble plutôt qu'averti par un songe menaçant, Auguste a voulu détourner de lui le malheur par un acte d'humiliation. Au faîte de la puissance, l'homme, même d'origine divine, est menacé par l'infortune, et la Roche Tarpéienne est proche du Capitole. Lorsque le triomphateur, nouveau Jupiter, monte au Capitole sur son quadrige, aux acclamations du peuple, un esclave debout

1) Cf. la foudre tombant trois fois sur le tombeau d'Euripide. « En éclatant trois fois sur ta tombe, la foudre de Jupiter a purifié en effet tout ce qu'on y voyait de mortel ». *Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, I, 1863, p. 134, n° 49.

2) Suétone, *Aug.*, 91 ; Boissier, *op. l.*, p. 70.

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*, 96.

5) *Ibid.*, 91.

6) Version copto-thébaine du roman d'Alexandre, Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne* (3), p. 263.

derrière lui répète à chaque clameur de joie : « Souviens-toi que tu n'es qu'un homme[1] ». On suspend au char triomphal de M. Furius Camillus, dit Zonaras, une clochette, un fouet et une verge, pour lui rappeler qu'il peut être précipité du plus haut degré de la gloire dans la plus basse des conditions[2]. Dès les temps les plus anciens, on croit qu'un bonheur excessif attire aux hommes la jalousie des dieux, et qu'il faut conjurer celle-ci, non seulement par une conduite prudente et modeste, évitant de recevoir des louanges exagérées, mais aussi par des talismans[3] et des actes d'humilité volontaires. On détourne ainsi de soi la malveillance des dieux, la redoutable Némésis, Phthonos, l'Envie personnifiée, l'Invidus malin[4]. Ainsi Polycrate, pour prévenir le malheur qui menace sa trop grande fortune, jette son précieux anneau dans la mer, sans que ce sacrifice soit du reste accepté par les dieux qui le lui rendent, parce qu'ils sont décidés à le perdre[5].

### 54. — *Le palmier du prince et de l'empire.*

On a vu, plus d'une fois, le lien sympathique qui unit un arbre fétiche à la vie du prince et de la cité. Voici un autre exemple encore :

Auguste transplante dans le compluvium des dieux Pénates, qu'il a maintenu au Palatin[6], un palmier poussé entre les pierres devant sa maison[7]. Emblème d'Octave-Apollon et de ses victoires[8], cet arbre s'élève en cet endroit pour indiquer qu'il

1) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490.
2) *Ibid.*, s. v. Tintinnabulum, p. 343.
3) *Ibid.*, s. v. Fascinum, p. 983.
4) *Ibid.*, s. v. Némésis, p. 52; Roscher, Lexikon, s. v. Phthonos; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1916, p. 38-9, p. 95; *Rev. arch.*, 1916, I, p. 353; *Journal des savants*, 1916, p. 143.
5) Saintyves, *L'anneau de Polycrate*, Rev. hist. rel., 1912, II, p. 49 sq.
6) *Dict. des ant.*, s. v. Penates, p. 377.
7) Suétone, *Aug.*, 92.
8) Ci-dessus, n° 43.

est bien l'image du prince et qu'il en est la vie même. Sa place est toute marquée dans le sanctuaire des dieux domestiques, qui sont aussi les dieux tutélaires de l'État romain, puisque Auguste a confisqué dans un intérêt dynastique à son profit le culte public des Pénates et des Lares qui se substituent à celle-ci, et qu'il y a joint le culte de son propre génie[1]. C'est sans doute à cause de cette assimilation qu'on voit le palmier accompagner parfois les laraires[2].

En attachant une telle importance à l'existence de cet arbre symbolique, et en le transplantant dans le sanctuaire des Pénates, Auguste se conforme aux croyances générales d'alors. Lui-même plante encore un bosquet de lauriers, auquel est attachée la destinée des Jules et qui sèche à la mort de Néron, dernier représentant de la maison d'Auguste[3]. Il y a d'autres arbres analogues à Rome. C'est le figuier sacré de Romulus, dont dépend la vie de Rome et qui s'élève au centre de la cité, sur le forum, depuis que l'augure Attus Navius, sous Tarquin l'Ancien, l'a miraculeusement transporté du Cermalus à cette place : berceau des Jumeaux, sa croissance et son dépérissement sont l'objet d'une inquiète sollicitude[4]. C'est le cornouiller du Palatin[5]. Ce sont les deux myrtes vénérés dans l'enceinte du Quirinus, symbolisant l'un la fortune du patriciat, l'autre celle de la plèbe ; après la guerre sociale, le myrte patricien dépérit[6]. Virgile décrit au milieu du palais du roi Latinus, au sein mêmes des Pénates domestiques, le laurier sacré, que le roi a trouvé poussant dans les lieux mêmes où il a jeté les fonde-

1) *Dict. des ant.*, s. v. Penates, p. 381 ; Lares, p. 946-947 ; Roscher, *Lexikon*, s. v. Lares, p. 1879.

2) Ex. Laraire de Pompéi, *Dict. des ant.*, s. v. Lares, p. 943, fig. 4344.

3) Suétone, *Galba*, I ; Cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 177,

4) *Dict. des ant.*, s. v. Romulus, p. 893 ; Arbores, p. 357 ; Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 4 ; relief où paraît cet arbre, Bursian, *Fortschritte*, 1875, p. 754 sq.

5) Plutarque, *Romulus*, 20 ; cf. Frazer, *op. l.*, III, p. 4-5 ; Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 23.

6) Pline, H. N., XV, 121.

ments de sa ville et qu'il a dédié à Apollon[1]. Lavinium, ville jumelle de Laurente, possède un arbre analogue dans le sanctuaire de ses Pénates. Des médaillons du règne d'Antonin le Pieux unissent la légende de Lavinium à celle d'Énée; on y voit la truie avec ses trente porcelets, symbole de la confédération latine dont le centre religieux est Lavinium, l'arrivée d'Énée dans le Latium, et l'image d'un petit temple devant lequel se dresse un autel avec un laurier; c'est une allusion au culte des Pénates et à leur arbre symbolique[2]. En souvenir du laurier des Pénates, les Lares, qui se sont substitués à elles, tiennent souvent en main un rameau de cet arbre, comme ailleurs une palme, rappelant le palmier des Pénates d'Auguste. Dans l'Apocalypse, l'arbre de vie qui porte douze fois des fruits dans l'année, s'élève aussi au milieu de la cité dont il est l'emblème[3]

### 55. — *L'arbre desséché.*

La croissance et le dépérissement de ces arbres fétiches auxquels s'attache la vie des individus[4] et des cités est l'objet des préoccupations rituelles des citoyens. Si le figuier Ruminal sèche, c'est un triste présage pour Rome, et pour l'éviter on lui donne des soins incessants. Cette calamité se produisit cependant sous Néron; l'arbre faillit mourir, et lorsqu'il eut reverdi, on l'entoura d'une balustrade en métal pour le préserver[5]. On arrose le cornouiller du Palatin pendant la sécheresse, comme s'il est en feu.

Nous comprenons la joie qu'Auguste éprouve à Caprée. Il y voit un très vieux chêne dont les branches, pendant à terre lan-

1) Virgile, *Enéide*, VII, 59.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Pénates, p. 380, fig. 5552-3; Arbores, p. 357 fig. 439-40.

3) *Apocalypse*, XXII; cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 608.

4) Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 375, 433 sq.; Frazer, *Rameau d'Or*, etc.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Romulus, p. 894.

guissantes, se raniment à son approche[1], si bien que le prince veut posséder l'île où il pousse et l'échange aux Napolitains contre Aenaria. C'est encore un arbre auquel est attachée la vie du peuple romain et celle d'Auguste. Car le chêne, sacré à beaucoup de populations[2], l'est spécialement à celles de l'Italie[3]. Les Romains possédaient plusieurs chênes vénérés. Sur le Capitole, à la place où s'éleva le temple de Jupiter, il n'y a à l'origine qu'un chêne auprès duquel Romulus dépose les premières dépouilles opimes. Un autre, sur le Vatican, date aussi des premiers temps de Rome; il est l'objet d'un culte dont témoigne une inscription étrusque. En 456 av. J.-C., un consul prend un chêne à témoin de la violation par les Eques de leur serment. On pourrait citer maint autre chêne consacré à Jupiter, à Mars, etc. C'est du chêne que sort la lance sacrée, *quiris*, et le couple des divinités Quirinus et Quiritis, et c'est à un chêne ébranché que l'on suspend les armes du trophée[4].

A la venue d'Auguste, l'arbre de Caprée reverdit, présage favorable pour le prince et pour l'empire romain. Car un arbre fétiche qui tombe, sèche brusquement, ou au contraire, reverdit après avoir séché, est considéré comme un prodige, malheureux dans le premier cas, favorable dans le second[5]. Le thème de l'arbre ou du bâton qui reverdit miraculeusement, sur l'ordre d'un héros, d'un dieu, de Jésus, d'un saint, ou en leur seule présence, est universel, et a suscité mille récits

1). Suétone, *Aug.* 92.

2) Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 4; Wagler, *Die Eiche in alter und neuer Zeit; eine mythologische cultur-hist. Studie*, 1891; S. Reinach, *Le chêne dans la médecine populaire*, L'Anthropologie, 1893, IV, p. 32 sq.; Fowler, *Le chêne et le dieu du tonnerre*, Arch. f. religionswiss., 1913, XVI; Frazer, *Folklore in the old Testament*, 1918, chap. XXIX; Segerstedt, cf. *Rev. hist. rel.*, 1913, 68, p. 83.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Tropaeum, p. 507; Arbores, p. 356.

4) *Ibid.*, s. v. Tropaeum, p. 507.

5) Bötticher, Baumkultus, p. 165 sq.; *Dict. des ant.*, s. v. Lustratio, p. 1421.

antiques et modernes[1], tout comme celui de l'arbre stérile auquel le maître du monde enjoint de porter des fruits[2].

### 56. — *Le présage du poisson.*

La veille du jour où Octave engage le combat naval sur les côtes de Sicile, comme il se promène sur le rivage, un poisson s'élance hors de la mer et tombe à ses pieds[3].

Des prodiges de ce genre sont souvent, pour les auteurs grecs et latins, une façon poétique d'affirmer l'impossibilité d'un fait[4]. Properce ne peut arracher l'amour de son cœur et il lui est tout aussi impossible de consacrer ses veillées à des travaux sérieux, qu'au poisson de vivre à sec sur le rivage[5] :

« Les cerfs légers, dit Virgile[6], paîtront dans les airs, et les flots laisseront les poissons à sec sur le rivage... avant que

1) Saintyves, *Le thème du bâton sec qui reverdit*. Rev. hist. et litt. religieuse, 1912; Maury, *Essai sur les légendes pieuses du Moyen-Age*, p. 75, note; Id., *Croyances et légendes du Moyen-Age*, 1896, p. 384; Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, p. 65, 67, 68, 107-8, 127, 128, 148; Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, I, p. 331; 343, 378, 144, 166, 180; II, p. 435; III, p. 156, 199; *Rev. arch.*, 1849, VI, p. 452 sq.; Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, 1896, II, *Le roseau de Saint-Canat*; cf. *Rev. hist. rel.*, 1896, XXXIV, p. 119; Bonin, *Le royaume des neiges*, 1911, p. 181 (Inde; Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 437 sq. Jésus, à la prière d'un saint, faisant reverdir l'arbre desséché d'un cloître, Sébillot, p. 437.

2) Cf. Jésus et le figuier stérile; Frazer, *op. l.*, III, p. 10; Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 376.

3) Suétone, *Aug.*, 96; cf. épigrammes relatives à des dauphins échoués sur la plage, *Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, I, 1863, p. 158, n° 214, p. 215, n° 216.

4) On en trouve de nombreux exemples dans l'Anthologie. « L'escarbot fera du miel, le moucheron donnera du lait, avant que tu fasses quelque bien, vu ta nature de scorpion » *L'anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, I, p. 423, n° 227, Ammien — « On trouverait plus vite des corbeaux blancs, des tortues ailées, qu'un bon orateur cappadocien ». *Ibid.*, p. 452, n° 456, Lucille.

5) Properce, *Elégies*, II, 3, De Cynthia.

*Querebam sicca si posset piscis arena*
*Aut ego si possem studiis vigilare severis...*

6) Virgile, *Eglogue* I.

l'image de ce dieu bienfaisant s'efface de mon cœur... Tant que le sanglier aimera le sommet des montagnes, les poissons l'eau des fleuves..., ta gloire et ta vertu vivront dans mon cœur[1]. »

Mais cette puissance sur la vie de la nature, qui peut amener le renversement de l'ordre régulier des choses, c'est le maître du monde qui la possède[2]. Octave réalise cette maîtrise sur les éléments, que promet le conte égyptien à celui qui récitera certaine formule magique : « Tu charmeras le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes, les eaux, tu comprendras ce que les oiseaux, les reptiles, disent, tous tant qu'ils sont : tu verras les poissons de l'abîme, car une force divine les fera monter à la surface de l'eau[3]. » Les poissons lui rendent hommage. « Triomphe sur mer, Auguste, lui dit son père Apollon à la bataille d'Actium, car déjà la terre t'appartient, *Vince mari, jam terra tua est*[4]. » En s'élançant hors de la mer à ses pieds, le poisson lui affirme que la mer et tout ce qu'elle contient lui est soumise[5]. Ceux qui accompagnent Octave peuvent s'étonner et se demander, comme ceux qui entourent le Christ, cet autre maître du monde auquel obéissent les poissons[6], quand il ordonne à la tempête de s'apaiser : « Quel est-il, pour que même les vents de la mer lui obéissent[7] ? » — Auguste a rendu la mer libre aux navigateurs, qui proclament ses bienfaits.

1) *Ibid.*, V.

2) Ci-dessus, n° 15 sq.

3) Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne* (3), p. XLVII, 108, 113-4.

4) Properce, *El.*, IV, 6, Apollo Actius.

5) Cf. sur un vase béotien du style dipylien, la déesse dominatrice des éléments, sur la robe de laquelle est peint un poisson, et qui est entourée d'oiseaux et de quadrupèdes. Elle domine la mer (poisson), la terre (quadrupède), l'air (oiseaux), et sa robe est la robe du monde dont il a été déjà parlé. *Eph. arch.*, 1893, p. 1, X, 1; Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst*, p. 160, fig. 19.

6) Loisy, *op. l.*, I, p. 440 sq. (pêche miraculeuse, symbolisme du poisson chrétien, etc.).

7) Matthieu, VIII, 27; Luc, VIII, 25; cf. Loisy, *op. l.*, I, p. 793. Jésus marchant sur la mer en maître des éléments, *ibid.* p. 942 sq.

« C'est par lui que nous naviguons », s'écrient les matelots du navire d'Alexandrie qui viennent le bénir à Pouzzoles[1]. Les poètes, qui chantent ses victoires navales, insistent tous sur cette paix qu'il a donnée non seulement à la terre, mais à la mer. « Les navires volent sur la mer pacifiée », dit Horace[2], et le riche marchand peut désormais affronter l'Atlantique trois et quatre fois l'an[3]. Il y a là un présage d'ichtyomancie, procédé de divination qui n'était pas inconnu des Grecs déjà et qui avait en particulier pénétré dans le culte d'Apollon[4]. Un des attributs de ce dieu est le poisson, plus spécialement le dauphin, qui apparaît sur les monuments dès une époque très ancienne[5]. Or, Auguste n'est-il pas fils d'Apollon auquel l'animal rend un juste hommage?

On songera encore, à propos de ce prodige qui se manifeste au moment où il va engager le combat naval, qu'Apollon delphinien est un dieu marin, patron de la navigation, tel qu'on le voit sur une monnaie d'Antigone, assis sur la proue d'un navire, et que plus anciennement il fut le dauphin sacré pilotant le navire[6]. Le poisson qui s'élance aux pieds d'Octave ne serait-il point ce poisson divin ? Qu'on lise l'hymne homérique à Apollon; alors que, vainqueur du serpent, il cherche les hommes qui seront initiés à ses mystères, comme prêtres du sanctuaire delphique, il voit s'avancer sur la mer une barque montée par des Crétois; il saute dans les flots, et, sous la forme du dauphin, il s'élance sur le navire où il s'étend; le navire est dès lors piloté par le poisson divin, qui le fait aborder au port de Crissa, où il reprend son aspect du dieu de

1) Suétone, *Aug.*, 98.

2) Horace, *Odes*, IV, 5, Ad Augustum.

3) Id., *Odes*, I, 31.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 152; *Dict. des ant.*, s. v. Divinatio, p. 296; dans les croyances populaires modernes. Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 339 sq.

5) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 324 sq. La barque solaire pilotée par un dauphin.

6) *Ibid.*

la lumière. En sautant hors de la mer aux pieds d'Octave, le poisson divin annonce à celui-ci qu'il pilotera son navire, qu'il le mènera à la victoire, cette victoire qu'Apollon encore, cette fois sous forme humaine, lui assure en se posant sur la poupe de son navire, à la bataille d'Actium[1].

### 57. — *La rencontre de l'âne.*

Comme Octave s'apprête à combattre à Actium, il rencontre un âne avec son conducteur : l'homme se nomme Eutychès, l'heureux, et l'âne Nikon, le vainqueur. En souvenir de ce présage favorable, Octave consacre une image de bronze de l'un et de l'autre, après la victoire, dans le sanctuaire édifié sur l'emplacement de son camp[2]. Plutarque ajoute que ces statues[3] se trouvaient près des rostres des navires vaincus, élevés en cet endroit, que l'on aperçoit sur les monnaies commémoratives de la bataille d'Actium[4].

Les noms propres sont des présages bons ou mauvais. Rencontrer des individus qui s'appellent Ménon, Ménécrate, indique qu'il faut s'abstenir de voyager et rester sur place[5]; toute une branche de la divination, la clédonomancie, est fondée sur le sens de ces noms. Ne choisit-on pas spécialement les soldats aux noms favorables, lors de la restauration du Capitole sous Vespasien[6]? Les noms Eutychès, Nikon, sont assurément d'heureux augures. Dans une épigramme de l'Anthologie, un jeune homme se plaint que son nom Eutychide lui ait été donné à tort, car, malgré ce nom favorable, il est mort prématurément[7]. Le jurisconsulte Paulus, raconte Artémidore, ayant

1) Properce, *Elég.*, IV, 6, Apollo Actius.
2) Suétone, *Aug.*, 96.
3) Plut., *Antoine.*
4) *Dict. des ant.*, s. v. Actia, p. 54; Suétone, *Aug.*, 18.
5) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 313, 157.
6) Tacite, IV, 53; cf. Boissier, *La religion d'Auguste aux Antonins*, I, p. 320.
7) *Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, II, 1869, p. 259, n° 305.

un procès, rêve qu'il a pour avocat Nikon, le victorieux. Il est enchanté de ce présage, mais il n'en perd pas moins son procès, parce qu'il existe en réalité un Nikon, lequel a été condamné en justice peu auparavant[1] !

On attache aussi une grande importance aux animaux que l'on rencontre sur son chemin[2]. L'un d'eux est précisément l'âne, ainsi qu'en témoigne l'oniromancie ; entre le songe et la réalité il n'y a pas de différence, et les visions ont la même valeur prophétique que les événements réels[3]. « Supposons, dit M. Bouché-Leclercq, qu'un individu ait rencontré des ânes chargés et soit tenté d'y voir un présage ». D'après Artémidore, « des ânes, obéissant à leurs conducteurs, d'ailleurs bien portants et marchant d'un bon pas, sont d'heureux augures pour un mariage ou une association; pour les voyages, ils présagent une entière sécurité, mais des délais et des lenteurs, à cause de la lourdeur de leur marche[4] ».

Rencontrer un âne portant le nom de Nikon, voilà donc un présage doublement heureux. Mais pourquoi l'âne est-il un animal favorable? Il est difficile de le dire. La tête d'âne servant dans la divination, dite la céphalomancie, et mise sur le feu, prédisait l'avenir[5]. Elle était pour les Romains un talisman contre le mauvais œil. Le légendaire Tagès, fondateur de l'haruspicine, attachait dans ce but une tête d'âne écorché aux bornes du territoire romain[6]. Préciser davantage, recourir au symbolisme de l'âne dans l'antiquité, que ce soit l'âne du dieu égyptien Set, celui de Dionysos, de Jupiter, de Kronos, l'âne solaire, celui des Juifs, nous mènerait trop loin et sans profit. Il est toutefois curieux de constater le rôle joué par l'âne dans la vie légendaire

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 314.

2) Comme dans le folklore moderne, Sébillot, *Folklore*, p. 168; id., *Folklore de France*, II, p. 22 sq., 98 sq.

3) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 312.

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*, I, p. 180, note 7.

6) *Ibid.*, IV, p. 56; *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 23.

d'Octave comme dans celle de Jésus[1]. Faut-il croire qu'Octave consacra réellement l'image de l'âne et de son conducteur, ou qu'au contraire une statue[2] a inspiré ce détail de la légende?

### 58. — *Les présages de la mort* (14 après J.-C.)

La mort des héros, comme leur naissance, est annoncée par des présages[3]. Des prodiges sinistres paraissent lors de celle de Jules César : le soleil s'obscurcit, les animaux parlent; on entend dans le ciel des cliquetis d'armes, une pluie de pierre tombe, les statues pleurent et suent; la nature tout entière est en émoi[4]. Bien des siècles auparavant il en avait été ainsi à la mort de Romulus[5], préfigure d'Auguste, et il en sera de même pour celle de Jésus, autre maître du monde[6].

Quels furent ces prodiges si évidents qui annoncèrent la mort d'Auguste et sa divinisation suprême, ces « ostenta evidentissima » de Suétone[7]? L'auteur latin, si prolixe quand il s'agit de la naissance du héros, est fort bref sur ce point, et n'en cite que deux, ce qui laisse supposer qu'il y en eut d'autres, analogues sans doute à ceux que l'on vient de citer, soit un bouleversement des forces cosmiques.

### 59. — *Le présage de l'aigle.*

L'aigle fatidique, apparu tant de fois dans la vie d'Auguste, lui signale sa fin[8]. Tandis que le prince s'acquitte au Champ de

1) Cf. le bœuf dans la légende d'Octave, ci-dessus, n° 37.
2) Peut-être relative au mythe d'Oknos. Roscher, s. v. Oknos.
3) Saintyves. *Rev. arch.*, 1917, II, p. 248 sq. Le thème des ténèbres et l'émoi des éléments.
4) Suétone, *César*, 81; Tibulle, *Elég.*, II, 5; Virgile, *Géorgiques*, I, etc.; cf. Saintyves, *op. l.*, p. 268-1.
5) *Ibid.*, p. 259.
6) *Ibid.*, p. 248.
7) Suétone, *Aug.*, 97.
8) Suétone, *Aug.*, 97.

Mars des cérémonies du lustre (condere lustrum), fête religieuse qui termine les opérations du cens[1], un aigle vole plusieurs fois autour de lui, et, passant au-dessus d'un temple voisin, se pose sur la première lettre du nom d'Agrippa. Auguste, observant ce prodige, comprend que son temps est révolu; il ne veut pas poursuivre lui-même la cérémonie, mais charge de ce soin son collègue Tibère, l'autre censeur. On comprend son scrupule. Le lustre accompli fournit le point de départ d'un nouvel espace de cinq ans, à l'expiration duquel on nomme de nouveaux censeurs. Auguste prévoit qu'il n'arrivera pas au bout de cette période, et, dit Suétone, « negavit suscepturum, quae non esset soluturus ». De plus, le lustre pouvait être vicié à la suite de quelque présage sinistre et après la mort ou l'abdication d'un des censeurs, ce qui rendait nulles toutes les opérations du cens[2].

Pourquoi ce présage est-il funeste pour Auguste? En l'entourant de son vol, l'aigle l'enclôt dans une sorte de cercle magique[3], et désigne clairement qu'il s'adresse à lui. Il se pose sur le nom d'Agrippa, décédé peu auparavant, l'an 12; c'est donc un présage de mort.

La divination arithmétique fondée sur la valeur numérique des noms[4], l'isopséphie[5], en un mot tous les procédés où les lettres des mots ou des noms propres ont une valeur numérale, était fort à la mode au début de l'ère chrétienne. Or Artémidore nous explique que l'aigle est le présage de l'année courante[6], car le mot grec de l'oiseau, ἀετός, se décompose en

1) *Dict, des ant.*, s. v. Censor, p. 994; 997.

2) *Ibid.*, p. 998.

3) Maas, *Der Zauberkreis*, Wienerjahreshefte, Beiblatt, 1913, XVI, p. 70 sq. Dans le Bestiaire de Philippe de Thaon, XIIe siècle, le lion trace un cercle avec sa queue et les bêtes ne peuvent plus en sortir. Cf. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, p. 32.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 261, 317 sq.; *Dict. des ant.*, s. v. Divinatio, p. 305-6.

5) Bouché-Leclercq, *op. l.*, I, p. 318; Perdrizet, *Isopséphie*, Rev. des ét. grecques, 1904, p. 350 sq.

6) Artémidore, II, 20; Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 314.

α, un, et ἔτος l'année. Pour bien préciser la date fatale, l'aigle a soin de se poser sur la lettre A du nom d'Agrippa[1], soit sur le chiffre 1. Le présage est donc fort clair : Octave sait qu'il mourra dans l'année.

### 60. — *Le présage des 100 jours.*

Il reçoit un autre avertissement plus précis encore. La première lettre de son nom est détruite par la foudre dans l'inscription de sa statue. Les augures lui déclarent qu'il ne vivra plus que 100 jours, puisque C vaut 100, et qu'il prendra place parmi les dieux, puisque en étrusque le reste du nom, Aesar, signifie dieu[2].

Les poètes de l'Anthologie sont coutumiers de jeux de mots de ce genre[3].

### 61. — *L'agonie.*

La mort lui est douce, comme il l'a souhaitée. Tout au plus, frappé d'une subite terreur, il se plaint d'être enlevé par quarante jeunes gens[4], ce qui est considéré comme un présage,

1) Une sibylle, d'époque chrétienne, qnand elle parle des empereurs romains, les désigne par les chiffres que représente la première lettre de leur nom. Bouché-Leclercq, *op. l.*, II, p. 211.

2) Suétone, *Aug.*, 97; cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 550, note 1.

3) Anonyme. Sur le magistrat Opien, grand buveur. — « Tu as une lettre de trop, celle qui est en tête de ton nom. Ote-la, tu auras tout simplement le nom qui te convient » (πιανός, de πιεῖν, boire). *L'Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, 1863, I, p. 452.

Ammien — « Avec une lettre de moins, tu es une bête sauvage, et un homme en toutes lettres, mais un homme qui mérite d'être livré à une multitude de ceux que tu écris avec une lettre de moins ». (Μάρκος, ἄρκος, ours), *ibid.*, I, p. 424.

Autre ex. — *Ibid.*, p. 423, n° 230; p. 417, n° 181; p. 418, n° 182, 188; II, p. 46, n° 35; 47, n° 46; 57, n° 105, 106, etc.

4) César monte en triomphe au Capitole traîné par 40 éléphants (Suétone, *César*, 37). Auguste distribue à ses compagnons 40 pièces d'or, heureux des louanges que lui adressent les matelots du navire d'Alexandrie (Suétone, *Aug.* 98, etc.).

puisqu'en effet quarante soldats prétoriens portèrent son corps[1]. On n'insiste pas sur ce chiffre rituel qui joue un grand rôle chez tant de peuples[2], mais on notera qu'il y a une relation entre le nombre quarante et la mort, qu'on retrouve dans diverses croyances populaires[3].

### 62. — *L'ascension au ciel.*

Lors des funérailles, un assistant prétend voir l'image d'Auguste monter au ciel[4]. Dion le nomme. Il s'agit de Numerius Atticus, que Livie aurait acheté pour affirmer sur le compte d'Auguste ce que Proculus affirmait jadis sur celui de Romulus. Il n'est pas nécessaire de soupçonner une fourberie ; cette opinion était l'expression de la croyance générale. Les princes sont « sideribus recepti », et César, déjà divinisé après sa mort, a été assimilé à la comète qui parut dans le ciel lors des fêtes célébrées en l'honneur du nouveau dieu[5]. On affirme même[6] qu'un aigle s'échappe du bûcher d'Octave pour emporter celui-ci au ciel, comme il emmènera dès lors les empereurs romains[7].

1) Suétone, 99. — Lors du transport du corps de Nole à Boville, on marcha de nuit, à cause, dit Suétone, de la chaleur de la saison (août). Mais peut-être aussi que l'on fit revivre un antique usage, abandonné dès la fin de la République, qui voulait que le transfert du défunt eut lieu pendant la nuit. — *Dict. des ant.*, s. v. Funus, p. 1390.

2) Roscher, *Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderen Völker*, 1909 ; id., *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schriften der Semiten*, 1909, etc.

3) Cf. Hertz, *Année sociologique*, X, 1905 6, p. 86, note 3 ; Frazer, Rameau d'Or, I, p. 223 (Bulgarie. Transylvanie).

4) Suétone, *Aug.*, 100.

5) Cf. *Dict. des ant.*, s. v. Apotheosis, p. 324.

6) Dion, Hérodian ; cf. *Dict. des ant.*, ibid., p. 325.

7) Sur ce thème souvent figuré par les monuments, Cumont, *L'aigle funéraire des Syriens, et l'apothéose des empereurs*. Rev. hist. rel., 1910, 61, p. 119 sq. ; id., *Etudes syriennes*, 1918, chap. II. L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs ; id., *A propos de l'aigle funéraire des Syriens*, Rev. hist. rel. 63, 1911, p. 208 sq. ; Ronzevalle, *Mél. de la Faculté orientale*, V, 2, 1912 ; Deubner, *Die Apotheosis des Antoninus Pius*, Röm. Mitt., 1912, n° 1-2, etc.

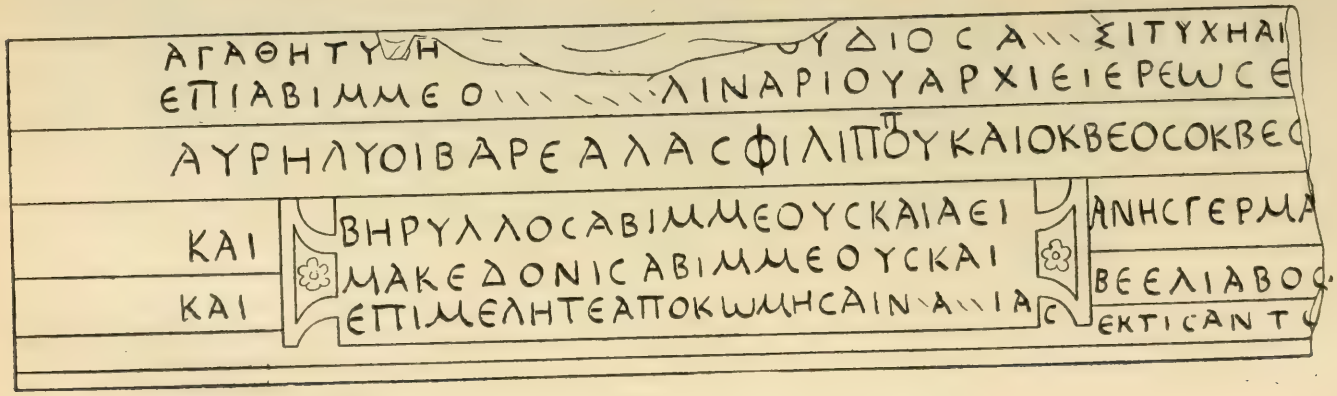
## CONCLUSION

Le cycle terrestre du dieu est clos. Descendu sur terre par conception miraculeuse, ayant rempli son rôle de Messie romain, inauguré une ère nouvelle, ramené la paix et la prospérité sur terre, le maître du monde est remonté au ciel.

On ne poursuivra pas plus loin la légende d'Auguste, qui, comme toutes les légendes, n'a fait que croître et s'embellir avec le temps. Il nous a suffi d'en relever les traits saillants, et de chercher à les expliquer par des thèmes analogues que l'on rencontre dans toutes les mythologies et dans toutes les croyances populaires; ces traits trouvent leur expression déjà dans la littérature du siècle d'Auguste, puis dans celle des siècles suivants, et dans les produits de l'art figuré, ainsi qu'en fait foi la belle coupe de Boutae au musée de Genève, conçue à la gloire d'Octave-Auguste, fils de dieu, dieu lui-même, et maître de l'univers.

Genève, mars 1920.

W. Deonna.




INSCRIPTION DE HAMMARAH (Antiliban).

Fac-similé de la copie du P. Jullien

# NOTES D'ÉPIGRAPHIE SYRIENNE

La dédicace du temple de Aingaddia. — Faux dieux : El Amon — Nesepteitis — Ogenès — Deus Geneas.

## I

### La dédicace du temple de Aingaddia.

M. de Vogüé a publié autrefois[1] une intéressante inscription grecque découverte par le P. Jullien dans les ruines d'un temple antique de l'Anti-Liban, à trois quarts d'heure du village de Hammârah, situé lui-même à deux heures au sud de la route de Beyrouth à Damas, dans la vallée du Wady-et-Teim. J'insiste sur ces détails topographiques donnés par le P. Jullien parce que j'aurai tout à l'heure à en tirer parti pour la saine interprétation de ce texte difficile, qui malgré le savant commentaire de M. de Vogüé, n'a pas encore dit son dernier mot. L'inscription est gravée sur un fragment d'ancienne architrave réemployé comme linteau de porte dans la construction d'un édifice byzantin en partie conservé.

Je crois utile d'insérer ici un fac-similé réduit de la copie figurée du P. Jullien, afin de faciliter l'intelligence des observations que je vais avoir à présenter sur la lecture proposée par M. de Vogüé; la voici[2] :

1 Ἀγαθῇ τύ[χ]ῃ. [Τὸ ἱερὸν τ]οῦ Διὸς [Ἀλε]ξιτυχηαί[ου]...
2 ἐπὶ Ἀβιμμεο[ῦς] Ἀπολ]λιναρίου ἀρχιερέως ε ...
3 Αὐρήλιοι Βαρέλλας Φιλίππου καὶ Ὀκβεος Ὀκβέο[υ] ...
4 καὶ Βήρυλλος Ἀβιμμεοῦς καὶ Ἀειάνης Γερμά[νου] ...
5 καὶ Μακεδονὶς Ἀβιμμεοῦς καὶ Βεελίαβος ...
6 ἐπιμεληταὶ ἀπὸ κώμης Ἀινα ... ίας ἔκτισαν το ...

1) *Journal Asiatique*, 1896, II, pp. 327 et suiv., avec planche.

2) Je la reproduis telle quelle, avec l'accentuation qui y est marquée. J'y ai ajouté seulement, pour plus de commodité dans la discussion, le numérotage des lignes.

— L. 1. Après la formule initiale de rigueur, ἀγαθῇ τύχῃ, et avant le groupe ΟΥΔΙΟϹ vient une première lacune, que M. de Vogüé comble ainsi [Τὸ ἱερὸν τ]οῦ Διος. Ce supplément ne se prête guère à un agencement plausible avec le reste du contexte. En outre, il semble être un peu court pour l'étendue de la lacune, que j'évalue à une dizaine de lettres. On peut imaginer diverses combinaisons[1]. Je serais assez tenté de restituer quelque chose, comme κελεύσει, ou ἐπιταγῇ θεοῦ Διός « sur l'ordre du dieu Zeus ». En tout cas, ce membre de phrase est à isoler entièrement, aussi bien de ce qui suit que de ce qui précède, et je me refuse absolument à voir dans ce qui suit, ainsi que le fait M. de Vogüé, une épithète d'aspect invraisemblable, ἀλεξιτυχηαίου, qui se rapporterait à Διός; je ne saurais admettre avec lui l'existence d'un prétendu « Jupiter Alexitychaeos », dont le vocable, équivalent à ἀλεξίκακος, signifierait « qui préserve des accidents ». Je considère les choses de tout autre façon. Je mets un point après Διός, qui appartient à une petite phrase se suffisant à elle-même. Puis, je lis :

Α[ὐ]ξεῖ τύχη Αι . . . . . .

En réalité, c'est une autre petite phrase qui commence ici, une formule acclamative dont, il y a quelque vingt ans[2], j'ai expliqué le véritable sens en y dégageant ces mots congénères : αὐξεῖ, αὐξίτω, αὔξονε, etc., assez fréquents dans l'épigraphie syrienne et demeurés jusqu'alors méconnus car on continuait à y voir, avec Waddington, de prétendus noms propres d'homme au vocatif. Ce sont en réalité des impératifs de verbes créés par la langue vulgaire. Combinés avec τύχη — comme c'est le cas ici — ils signifient : « Croisse la fortune de...! », ou, plus littéralement : « Crois ô fortune de...! » ; ils équivalent à notre acclamation « vive un tel, ou telle chose! » En l'espèce, il s'agit de la τύχη, de la fortune, du génie de la cité, ou de ses citoyens, con-

1) Par exemple ἐγένετο ὁ ναός, etc. Mais cela ne va guère non plus avec l'ensemble du contexte.

2) *Recueil d'Arch. Or.* IV, 119, n. 1 ; V, 368 ; VI, 298; VII, 210, 211, etc.

formément à la conception générale de l'antiquité; nous avons à cet égard des précédents démonstratifs. Je ne doute pas qu'ici τύχη était suivi du nom de la ville ou de ses habitants; ce nom a été emporté par la fracture; il n'en subsiste plus que les deux premières lettres : ΑΙ. M'appuyant sur cet indice, assez faible en soi, et sur les éléments heureusement plus substantiels que nous fourniront tout à l'heure la lecture rectifiée de la ligne 6, et aussi la toponymie moderne, je proposerai dès maintenant de restituer de toutes pièces le nom énigmatique en Αἰνγαδδίας (génitif). Nous arriverions ainsi à reconstituer l'ensemble de la ligne 1 sur le pied que voici :

Ἀγαθῇ τύχῃ. Κελεύσει θεοῦ Διός. Αὐξὶ τύχῃ Αἰνγαδδίας!

« A la bonne Fortune! Par ordre du dieu Zeus. Vive la Fortune de Aingaddia ».

Bien entendu, au lieu du nom de la ville même, il pouvait y avoir l'ethnique — toujours au génitif — désignant ses habitants : Ἀινγαδδιάτων, Αἰνγαδδίτων, ou telle autre forme appropriée — « la Fortune des Aingaddites ». Sans doute cette restitution exigerait quelques lettres de plus, mais nous verrons par la comparaison des autres lignes, que nous aurions la place nécessaire, toutes les lacunes finales, à peu près d'égale étendue, pouvant être évaluées de 8 à 10 lettres...

— L. 2. Ici les premiers mots ne font aucune difficulté : « Sous Abbimeès, fils d'Apollinarios, grand-prêtre ». Puis, la lacune finale qui intéresse du haut en bas tout le côté droit du bloc. Au bord de la fracture, les restes d'une lettre que M. de Vogüé a prise pour un *epsilon*, sans proposer d'ailleurs, de plus ample supplément.

J'y vois plutôt un *théta*, début du mot θεοῦ, θεᾶς, voire θεῶν[1], et suivi du nom spécifique de la, ou des divinités dont Abimmeès était le grand-prêtre. Était-ce le Zeus mentionné à la l. 4?

1) Cf. l'inscription de Deir el-'Achâïr (même région, à une quinzaine de kilomètres de Hammâra), faisant mention d'un Beeliabos dit Diototos, ἀρχιερέως θεῶν (Κιδορείας ?) ; Jalabert *Mélanges... Faculté... Beyrouth...* t. II, p. 278.

C'est possible, mais ce n'est pas sûr; très souvent une consécration à une divinité était faite sur l'ordre exprès d'une autre divinité. Tel est, par exemple, le cas — sans aller chercher plus loin — dans la dédicace, que j'ai publiée autrefois[1], faite à Baal-Marcod dit Mègrin, sur l'ordre du dieu d'Aremtha. Cela ouvre le champ à plus d'une hypothèse, par exemple celle d'après laquelle il s'agirait de quelque divinité locale.

— L. 3. Avec cette ligne commence la mention d'une série de six personnages, avec leurs noms régulièrement suivis de leurs patronymiques respectifs dont l'énumération, coupée par les lacunes terminales, se poursuit jusqu'à la ligne 6. Beaucoup de ces noms ont une physionomie sémitique indéniable, spécialement marquée au coin araméen, et prêteraient, de ce chef, à diverses observations philologiques, complétant ou corrigeant celles de M. de Vogüé. Je me bornerai pour aujourd'hui à une remarque d'une portée générale, qui intéresse le corps même du document. Ces six personnages ont dû participer, à des titres divers, à l'œuvre commune. Ils se répartissent visiblement en trois groupes : *a*, *b*, *c*, rigoureusement symétriques, chaque groupe étant formé par un couple de deux membres :

*a* (l. 3) Aurelius Barealas, fils de Philippe; et (Aurelius) Okbeos, fils d'Okbeos.....

*b*. (l. 4) Beryllos, fils d'Abimmées[2], et Aeianès, fils de Germanos.. ...,

*c* (ll. 5-6) Makedoni(o)s, fils d'Abimmées[3], et Beeliabos, [fils de.....], épimélètes.

Ces trois couples devaient remplir respectivement des fonctions de l'ordre, soit religieux, soit civil, qui s'exerçaient par paires. Seules, celles des deux membres du couple *c* nous sont conservés; ils étaient épimélètes. Celles des quatre autres personnages constituant les couples *a* et *b* demeurent inconnues, la fin des lignes 3 et 4 qui en contenaient la mention n'existant

1) *Rec. d'Arch. Or.*, I, p. 94.

2 et 3). Il est possible que Beryllos et Makedonios fussent frères, et tous deux fils du grand-prêtre Abimmeès. Il semble que l'autorité sous ses diverses formes ait été répartie entre les membres de quelque grande famille du pays.

plus. Nous sommes trop peu renseignés sur l'organisation cultuelle et municipale des κώμαι syriennes, pour risquer des restitutions fermes ; on a l'embarras du choix : ἱεροταμίαι, βουλευταί, ἄρχοντες, σύνδικοι, ἐπίσκοποι, etc... J'estime à 8 ou 10 au plus le nombre des lettres disparues à la fin de chacune des six lignes; cela suffit amplement pour loger l'un ou l'autre de ces mots à la fin des lignes 3 et 4.

— L. 6. Cette ligne, mutilée à la fin comme les autres, se termine dans sa partie conservée par le verbe ἔκτισαν, « ont construit » lequel a pour sujet les six personnages ci-dessus dénommés. Il est suivi d'un Τ et d'une amorce d'*omicron*; M. de Vogüé ne propose aucune restitution. Il semblerait assez naturel de chercher là un régime du verbe, tel que τὸ[ν ναόν], ou τὸ [ἱερόν] « ont construit ce temple »[1].

Cette ligne contient la partie la plus intéressante peut-être de toute l'inscription, car il s'y cache le nom même de la *kômè* à laquelle appartiennent nos hauts personnages.

ἀπὸ κώμης AIN — A — — IAC.

Bien que la transcription de M. de Vogüé : Ἀινα...ίας ne soit pas tout à fait exacte[2], il a bien reconnu dans la première syllabe de ce toponyme le mot sémitique עין « source », mais il n'a pas poussé plus loin, estimant qu'il « est trop mutilé pour être restitué ». M'appuyant sur la graphie de la copie figurée, je propose de rétablir :

ἀπὸ κώμης Αἰν[γ]α[δδ]ίας.
« du bourg de Aingaddia »

Comme je l'ai indiqué plus haut par anticipation, c'est ce même nom de lieu, réduit là à ses deux premières lettres AI, qu'il convient de restituer à la fin de la ligne 1.

1) Je ne crois pas qu'il faille penser à une date, libellée : το[ῦ x ἔτους], cette tournure avec l'article ne s'employant d'ordinaire que lorsque la mention du mois précède celle de l'année.

2) Elle ne tient pas compte du vide marqué entre le N et le A, vide qui contenait certainement une lettre disparue.

Cette conjecture me paraît confirmée par l'examen raisonné du terrain même. Nous avons vu qu'au dire du P. Jullien, le lieu de la trouvaille est à trois quarts d'heure du village de Hammarah ; malheureusement il omet de joindre à l'indication de la distance celle de l'orientation. Quoi qu'il en soit, je constate sur la carte, qu'à environ 5 kilomètres dans l'est de Hammâra, se trouve un autre village appelé *'Ain Djoudeîdè*. Ce dernier me semble nous avoir conservé fidèlement — ce qui est si souvent le cas en Syrie — le nom, sinon le site même de notre Aingaddia; il est à noter qu'en outre ce nom de Djoudeîdé est attaché, sur une assez grande étendue, à toute la région adjacente : *Sâhil el-Djoudeîdè* « la plaine de Djoudeîdè ». Il se peut que le temple des Aingaddites n'ait pas été construit sur l'emplacement même de la *kômè*. Celle-ci, si l'on admet l'identification topographique, aussi bien que toponymique, avec 'Ain Djoudeîdè, devait se trouver, avec la source qui lui avait valu son nom, en contre-bas de l'Anti-Liban (dans la vallée du Ouâd et-Teim, selon le P. Jullien); or, généralement les sanctuaires du Liban et de l'Anti-Liban s'élevaient sur des points culminants. Les habitants ont pu choisir, sur quelque croupe ou contrefort, à proximité de leur bourg, et le dominant, un site répondant à la condition requise. Il y aurait lieu de procéder sur place à une enquête permettant de préciser à ce sujet les indications un peu trop vagues du P. Jullien. J'ai signalé ce desideratum à M. Virolleaud, directeur du service archéologique de Syrie, qui a bien voulu me promettre de faire le nécessaire. J'attends avec quelque confiance le résultat de cette enquête.

A première vue, on pourrait penser que le toponyme actuel *'Ain Djoudeîdè* est à expliquer par l'arabe, et veut dire simplement « la source nouvelle », le second terme *djoudeîdé* étant à rattacher au mot *djedîd* « nouveau », dont il serait une sorte de diminutif. Mais, si l'on admet l'identification topographique avec *Aingaddia* la chose se présente sous un tout autre aspect. J'incline à croire que Αιγγαδδια est une transcription aussi

exacte qu'on peut le désirer, d'un vieux nom sémitique עין גד, *'ain gad*, ou mieux, avec la réduplication du *daleth* indiquée par l'étymologie rationnelle : *'ain gadd*, sous sa forme aramaïsante עין גדא, *'ain-gadda*, « la source du Gad ». Inutile de rappeler le rôle considérable que cette curieuse entité du Gad joue dans la religion sémitique, rôle tout à fait comparable à celui de la Tyché grecque, du *genius* latin, etc. ; dans des textes bibliques bien connus son équivalent officiel est justement Τύχη. Personnes et choses avaient leur Gad chez les Sémites[1], leur Tyché chez les Grecs, entr'autres les sources, ce qui est d'un intérêt particulier dans notre cas. Qu'on se rappelle, par exemple, la curieuse dédicace palmyrénienne dont j'ai jadis expliqué le véritable sens[2] et qui est faite au *Gad de la source bénie*[3]. C'est donc à bon droit, à double droit peut-on dire, que nos Aingaddites pouvaient invoquer cette Tyché, tutélaire de la source à laquelle la ville était redevable de son nom même, nom constitué par la combinaison de ces deux éléments caractéristiques. En passant en arabe le vieux nom sémitique, attaché fermement au site, a pu être, par voie d'étymologie populaire, plus ou moins rapproché des mots similaires; l'élément *gad(d)*, avec son *d* redoublé, a fourni la forme *djoudeidé* « neuve », diminutif de *djedîdé* dérivé de la racine *djadd*. Ici, a pu se produire une curieuse interférence, l'arabe connaissant parfaitement le mot *djadd* équivalent littéral de *gad(d)*, et l'employant dans le même sens de *fortune*, chance, bonheur, autrement dit τύχη[4].

1) Je rappellerai en passant que je viens de trouver un nouvel exemple de l'existence du *gad* nabatéen dans une inscription du *C. I. S.*, II nos 183-184, où elle avait été méconnue jusqu'ici (*Annuaire du Collège de France* 1920, p. 82.)

2) *Rec. d'Arch. Or.*, I, pp. 1-5 : *Les épimélètes de la source sacrée de Ephca, à Palmyre.*

3. לגדא די עינא ברוכתא.

4) Je ferai remarquer en passant que l'arabe *djadd* jette une vive lumière sur la nature et l'origine probable de la conception du Gad chez les Sémites en général. Ce n'est pas pur hasard si *djadd*, à côté de l'acception courante que e viens de rappeler, a le sens de « grand-père, aïeul » (avec son féminin normal *djadda*, « aïeule »). Nous avons là un indice extrêmement intéressant du culte des morts, l'ancêtre se survivant et étant adoré sous la forme et sous le nom du *gad*.

Ce toponyme *'Aïn Djoudeîdè* et même *Djoudeîdè* tout court, est assez répandu en Syrie; on le retrouve un peu partout. Il faudra y faire attention désormais, et ne pas s'en tenir à la signification banale qu'il a en apparence. Il y aura lieu de voir s'il ne s'y cache pas parfois, comme dans le cas présent, l'élément du Gad religieux. Qui sait, par exemple, si l'on ne pourrait pas tirer parti de là pour préciser la localisation de l'énigmatique Baal-Gad? On s'accorde généralement à le situer dans les parages et aux pieds de l'Hermon — mais où? On a proposé, par exemple, Hasbeya. Mais cette idendification manque d'appui onomastique. Ne pourrait-on pas chercher celui-ci dans le nom de la localité *El-Djoudeîdè*, dans les mêmes parages, au milieu de sources abondantes[1], à environ trois lieues dans le sud-ouest de Hasbeya? *Djoudeîdé* n'aurait-elle pas, elle aussi, gardé fidèlement le second élément —, et le plus essentiel, du nom Baal-*Gad*?

Bien d'autres questions pourraient être soulevées à ce propos, dont l'examen, et même la simple indication m'entraîneraient trop loin aujourd'hui. Peut-être aurai-je occasion d'y revenir. C'est ainsi qu'après avoir constaté l'étroite association de la notion du *gad* avec les sources[2], celui-là étant le génie tutélaire, la *tyché* de celles-ci, on pourrait se demander si l'on n'a pas rejeté trop dédaigneusement l'explication[3], tenue aujourd'hui pour surannée, du nom de la fameuse *Engaddi* biblique, עין גדי par « la source du Gad », au lieu du sens apparent « la source du chevreau. »

Mais je dois me borner sur ce sujet qui, ainsi considéré, nous ouvre de vastes perspectives. Pour en revenir à l'inscription qui nous a amenés à ce point de vue, je terminerai

1) La région même porte le nom significatif de *Merdj 'Oyoun*.

2) Le folk-lore arabe de Syrie a conservé cette notion sous une forme très vivante. Nombre de sources sont encore aujourd'hui considérées comme hantées et commandées par des génies mâles et femelles, *djinh* et *djiniyé*, auxquels la légende prête des performances variées.

3) Cf. Fürst, *Handwoererb.*, s. v. גדי.

par une dernière observation. Notre Aingaddia, représentée par l'actuelle ʿAin el-Djedeîdè, appartenait par sa position à la région de l'antique Abilène, la célèbre tétrarchie de Lysanias, dont la capitale était Abila. L'emplacement d'Abila est sûrement fixé, épigraphiquement, à Soûq Ouâdi Barada, et son nom s'est exactement conservé dans celui du Nebi *Abil*, dont le sanctuaire s'élève à moins de deux kilomètres de là. Soûq Ouâdi Barada, situé dans l'est de ʿAin el-Djedeidè en est séparée par une distance d'environ dix kilomètres. Or, on y a découvert jadis, en double exemplaire, une importante inscription grecque relatant la création d'une route, la construction d'un temple à Kronos et la plantation d'arbres, dues à un certain Νυμφαῖας Ἀβιμμεου(ς), affranchi du tétrarque Lysanias[1]. Je suis frappé de retrouver ici ce patronymique, de forme si caractérisée par sa singularité même : Ἀβιμμεους, que nous avons rencontré à trois reprises dans notre inscription de Aingaddia. Il serait fort possible qu'il y ait eu entre les familles de ces deux localités, somme toute voisines, certains liens de parenté. Peut-être faut-il en reconnaître quelques autres membres dans des inscriptions provenant d'autres localités de la même région, et mentionnant des homonymes de notre Βεελίαβος[2]. En tout cas, il semble qu'il y avait à un certain moment dans l'Abilène tout un groupe de noms propres particulièrement populaires. A propos de celui de Νυμφαῖος fils de Abimmeès, des deux inscriptions d'Abila, je constate que ce nom réapparaît une troisième fois dans un nouveau fragment copié par le P. Abel et reproduit par le P. Savignac qui se borne à y recon-

1) Voir la nouvelle et excellente reproduction donnée par le P. Savignac (*Rev. bibl.*, 1912, p. 533). Elle lève tous les doutes qui pouvaient subsister encore sur certains passages du texte. Entr'autres, elle nous débarrasse du nom propre Εὐσέβεια, que les premiers éditeurs avaient cru y lire et dont, sur la foi des traités, j'avais cru à tort pouvoir tirer argument pour la lecture d'une autre inscription (*Florilegium Vogüé*, p. 118).

2) Par exemple à Qatana, ou environs (*Rec. d'Arch. Or.*, II, p. 64); cf. un Βέλιαβος à Kefr Kouk, Wadd, n° 2557ᵉ et le Βεελίαβος de l'inscription de Deir-el-ʿAchâir, dont j'ai parlé plus haut *suprà* (= p. 111, n. 1).

naître le nom du personnage, laissant tout le reste sans lecture.

Je propose de rétablir ainsi ce texte mutilé, avec les amendements paléographiques nécessaires :

ΔΙΙΚΑΙΣΓΑΛ
ΝΥΜΦΑΙΟΣ

Δὶ καὶ Σ(ελα)[μάνει]....,....
Νυμφαῖος ..... .....

Le dieu associé ici à Zeus n'est autre que le fameux Selamanès, qui a déjà apparu dans plusieurs inscriptions grecques de Syrie, entr'autres dans les dédicaces de Cheikh Barakât, où il est associé à ce singulier Zeus Madbachos, Ζεὺς Βωμός, « le dieu-autel », dont j'ai pu établir le véritable état civil[1].

## II

### Faux dieux.

El Amon — Nesepteitis — Ogénès. — Deus Geneas.

— *El Amon.* — Dans un mémoire étendu, dont la lecture devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres n'a pas occupé moins de deux séances consécutives[2], le R. P. Ronzevalle a fait connaître une inscription grecque gravée sur un petit autel quadrangulaire récemment découvert à Djebaïl, l'antique Byblos. Sur les quatre faces du monument, qui a pas mal souffert, sont sculptés divers animaux plus ou moins reconnaissables : lion, taureau, aigle? etc., dont le P. Ronzevalle discute l'identité et recherche la signification symbolique.

1) *Etudes d'Arch., Or.*, t. II, pp. 35 et suiv. : Δὶ Μαδβάχῳ καὶ Σελαμάνει.
2) Les 26 août et 2 septembre 1921.

Après quoi, il aborde l'inscription. Voici comment il croit pouvoir la lire et la traduire :

Εὐτύχ[ης]
Πρωτογ[έν]ους Ἕ[λ]
Ἄμω[νι ἀν]έθηκεν.

« Eutychès, fils de Prôtogénès, a dédié à El Amon. »

Les noms du dédicant et celui de son père ne font pas difficulté — sous la réserve toutefois que le premier, mutilé à la fin, pourrait tout aussi bien être restitué en Εὔτυχος; mais ce n'est là qu'un détail sans importance.

Il n'en va pas de même en ce qui concerne le nom de la divinité, sur la lecture duquel le P. Ronzevalle a échafaudé une longue et savante dissertation tendant à faire dans l'Olympe sémitique une place considérable à ce nouveau venu qui se présenterait ici sous le nom de El Amon.

Je dois dire qu'à l'audition même, en dépit des ingénieux arguments, tant philologiques qu'archéologiques, accumulés par l'auteur, des doutes graves m'étaient venus aussitôt à l'esprit sur le bien fondé de sa thèse, c'est-à-dire sur la lecture matérielle qui lui sert de base. Je soupçonnai qu'il pouvait y avoir là quelque méprise de lecture causée par l'état fruste du texte dans cette région, et, la communication une fois achevée, je suggérai qu'au lieu de ce prétendu nom de dieu, nous avions peut-être affaire tout bonnement à quelque mot — en l'espèce εὐξάμενος — appartenant à l'une des plus banales formules de dédicace, avec prétérition voulue du nom de la divinité implorée, tournure dont nous avons plus d'un exemple en épigraphie.

Vérification faite ensuite sur la photographie annexée au mémoire, cet amendement conjectural d'ordre paléographique, se trouva pleinement confirmé. En conséquence, je propose de rétablir ainsi le texte :

Εὔτυχ[ος] [1]
Πρωτογ[έν]νους ε(ὐ)-
[ξ]άμ(ε)[νος ἀν]έθηκε(ν?).

1) Ou Εὐτύχης.

Le document, ainsi ramené à son sens véritable et beaucoup plus terre à terre, doit donc être rayé de l'actif du dieu El Amon, lequel d'ailleurs a déjà tout un compte courant en souffrance dans la mythologie phénicienne.

Cela m'a remis en mémoire un cas analogue où ce même participe εὐξάμενος a joué le même rôle de pierre d'achoppement épigraphique, et cela — coïncidence assez curieuse — dans une inscription provenant, elle aussi, de Byblos.

Longtemps méconnu dans ce texte, notre mot malencontreux en a singulièrement égaré les premiers interprètes, sans les entraîner toutefois dans des erreurs aussi fâcheuses par leurs conséquences que celles que je viens de relever. Il s'agit d'une petite base de pierre sculptée, découverte jadis par Renan[1] dans ses fouilles de Byblos et conservée aujourd'hui au Musée du Louvre. Sur la face inférieure est sculpté un grand vase posé au-dessus de deux protomès de sphinx et accosté des deux mots θεᾶς Οὐρανείας. Le corps de la dédicace proprement dite consiste en deux lignes gravées sur le socle et médiocrement conservées :

ΦΙΛΤΑΤΗΕΥ▨
▨ΙΕΝΗΑΝΕΘΗΚΕΝ

Renan a lu, non sans une certaine hésitation :

Φιλτάτη Εὐμένη (?) ἀνέθηκεν.

Il semble considérer que la dédicante portait un double nom, Philtaté Euménè, dont le second lui paraissait du reste quelque peu suspect — à bon droit, comme on va le voir.

M. Froehner[2], de son côté, s'est occupé de ce monument et a aggravé encore l'erreur de Renan. Il s'est d'abord mépris sur sa signification générale en y voyant ce qu'il appelle un « autel sépulcral consacré à Vénus-Uranie ». Engagé dans cette

1) *Miss. de Phénicie*, p. 162, pl. XII, n° 8.
2) *Catal. Inscr. grecques, Louvre*, n° 24.

fausse voie il interprète la partie en litige du texte dans un sens funéraire. Il lit et traduit ainsi :

φιλτάτη Εὐ[ημ]ένη ἀμέθησον.

« Chère Evèmène, ne nous quitte pas ! »

Lui aussi a quelque scrupule sur le nom de la prétendue défunte. Inutile d'ajouter qu'il a été tout à fait dérouté par le dernier mot, dont la lecture matérielle, ἀνέθηκεν, est hors de doute.

Ce n'est que vers 1880 que j'ai eu l'occasion de remettre les choses au point[1], en montrant qu'il fallait lire tout simplement

Φιλτάτη εὐξαμένη ἀνέθηκεν.

« Philtaté, ayant imploré, a dédié ».

Par acquit de conscience je suis retourné au Louvre l'autre jour, et, en compagnie du savant conservateur du département oriental, M. Dussaud, j'ai constaté une fois de plus sur la pierre que telle était la vraie lecture. Je ne me doutais guère, en la proposant jadis, qu'une quarantaine d'années plus tard, j'aurais à constater une récidive et à crier derechef casse-cou à propos de ce participe de malheur... Espérons que cette fois la leçon ne sera pas perdue et qu'on s'en souviendra quand on aura affaire à d'autres dédicaces similaires, plus ou moins frustes. Mais c'est, tout de même, quelque peu décourageant de voir avec quelle facilité repoussent les mauvaises herbes qu'on croit avoir réussi à arracher une fois pour toutes. En voici deux autres exemples tout frais cueillis et qui ne manquent pas non plus de piquant.

— *Nesepteitis.* — C'est encore Byblos qui me fournit le premier — décidément c'est une terre fertile en méprises. Dans le dernier volume paru des *Mélanges de la Faculté orientale de*

1) *Études d'Archéologie orientale*, I, 13-14, avec des observations additionnelles sur les équivalents sémitiques de la formule complète : εὐξάμενος καὶ ἐπακουσθεὶς

*Beyrouth*[1] le R. P. Mouterde fait intervenir, comme élément de comparaison avec une autre inscription nouvellement découverte — toujours à Byblos — celle qui est gravée sur un petit autel rapporté jadis au Louvre par Renan[2], et provenant, lui aussi, de la région de Byblos. C'est une dédicace d'un laconisme quelque peu déconcertant; elle consiste en tout et pour tout dans ces deux seuls mots :

ΘΕΑ
ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ

Le P. Mouterde lit : Θεᾷ Νεσεπτειτί (au datif) et comprend : « à la déesse Nesepteitis ». Il abonde ainsi dans le sens de Renan, qui, toutefois, lisait alors le tout au nominatif : Θεά Νεσεπτειτίς « la déesse Nesepteitis », et voulait à tout prix trouver dans le panthéon égyptien, une déesse de ce nom, laquelle aurait eu des rapports plus ou moins étroits avec la déesse Ourania adorée à Byblos, comme nous l'avons vu. Cela serait assurément fort intéressant, mais c'est une pure illusion. Le P. Mouterde renchérit encore sur celle de Renan en contestant l'existence matérielle du *sigma* final de Νεσεπτειτίς, ce qui lui permet, grâce à cette forme de datif, de mieux asseoir son interprétation dans le sens mythologique. J'ai le regret de lui dire que, vérification faite au Louvre sur la pierre même, le *sigma* litigieux est matériellement hors de toute conteste. Il paraît ignorer que j'ai, il y a bien longtemps, traité cette question[3] et proposé une solution qui va à l'encontre de celle de Renan et, par voie de conséquence, infirme d'avance celle du P. Mouterde, lequel, suivant la voie frayée par Renan, tout en s'en écartant sur un point par un léger crochet, d'ailleurs non justifié, aboutit aujourd'hui à la même conclusion : l'existence d'une prétendue déesse égyptienne qui répondrait

1) T. VII, p. 391. Dédicace à un certain Zeus qui serait qualifié de τῷ ἐν Ῥησᾷ. Voilà encore un dieu dont l'état civil demanderait à être vérifié de près. On aimerait bien avoir au moins un croquis figuré du monument.

2). *Miss. de Phénicie*, p. 201, pl. XXII, 11.

3) *Le dieu Satrape* (1878), p 9, n. 5.

au nom de Nesepteitis. Je crois avoir alors suffisamment montré, et il ne sera pas inutile de le répéter une fois de plus, que la réalité est tout autre; il faut lire : Θεᾷ, Νεσεπτειτίς, « *A la déesse* (d'une façon absolue sans autre désignation spécifique), *Nesepteitis* (n. pr., au nominatif, de la personne faisant la dédicace) ». Je faisais déjà remarquer à l'appui de cette façon de voir que, tandis qu'aucun nom divin du panthéon égyptien ne paraît répondre à celui de Nesepteitis, l'onomastique nous fournit quantité de noms propres de personnes du type théophore, composés avec la syllabe initiale *nes*, signifiant « qui appartient à ». Je rapprochais, entr'autres, ceux de *Nespaoudtati*, *Nespauttati*, que j'avais cueillis au vol en parcourant le *Catalogue des manuscrits égyptiens du Louvre* de Devéria. A vrai dire, les noms composés en *Nes* sont en général portés par des hommes; or, la désinence de la transcription grecque Νεσεπτειτίς suggérerait plutôt l'idée du féminin; on pourrait invoquer cependant l'existence de quelques noms égyptiens masculins transcrits avec la désinence ις. Ce pourrait être le cas ici, mais, dédicante ou dédicant, la dédicace est faite à une déesse dont le nom spécifique est intentionnellement omis.

— *Ogenès.* — Deux pages plus haut, dans le même article du P. Mouterde[1], je vois réapparaître un autre dieu « an old acquaintance of mine », à qui je pensais bien avoir dans le temps donné le coup de grâce. Force m'est donc de recommencer l'opération et d'exécuter — définitivement cette fois, du moins je l'espère — cet Ogenès redivivus qui s'obstine à ne pas mourir. Le P. Mouterde l'appelle à la rescousse pour justifier ce qu'il dit du culte rendu en Syrie au dieu Poseidon, considéré comme déchaînant les tremblements de terre. Il emprunte à cet effet le texte d'une certaine inscription copiée par Waddington (n° 2440) à Aerita, dans la Trachonite et lue par celui-ci :

Ὠγένει Ἀδριανὸς Παλμυρηνός.

1) *Op. c.*

Waddington avait cru y reconnaître une dédicace faite à Ogenès par un certain Adrianos de Palmyre; « Ὠγένης, dit-il, est le nom d'une divinité archaïque, que les mythologues anciens identifiaient avec Ὠκεανός »; et il commente complaisamment les divers témoignages le concernant. Le P. Mouterde, prenant cette explication pour article de foi, l'inscrit sans hésiter au crédit de sa thèse concernant le Poseidon de Syrie. S'il veut bien se reporter à ce que j'écrivais en 1904[1], il verra qu'il faut en rabattre. Je me flatte d'avoir alors démontré que Waddington, abusé par les apparences, avait fait entièrement fausse route; que l'apparition, à aussi basse époque, dans un village perdu au fond du Haurân, de cet Ogenès — dieu plus qu'archaïque — obsolète, serait de la dernière invraisemblance; enfin, que la prétendue dédicace où Waddington avait cru reconnaître son nom n'était autre chose que le fragment d'une inscription des plus banales, à rétablir ainsi :

.....ῳ, γένει Ἀδριανὸς Παλμυρηνός.

[un tel, fils d'un tel, habitant à.....] originairement citoyen de Hadriana Palmyra.

Ce n'est pas encore, je le crains, la tentative d'exhumation dont il vient d'être l'objet qui rendra la vie au pauvre Ogenès que je croyais bien cependant enterré pour toujours.

— *Deus Geneas* — Puisque j'en suis sur ce chapitre, à défaut d'un réquisitoire en règle, je me permettrai tout au moins de tenir en suspicion un autre dieu qui ne me paraît pas très orthodoxe et qui, s'il existe, nous est présenté en tout cas sous un nom qui n'est pas le sien.

Dans la même page (389) où le P. Mouterde évoque et invoque le fantomatique Ogenès, il parle de « l'authentique *Deus Geneas* », en renvoyant à un article étendu que le

1) *Recueil d'Arch. Orient.*, VI, pp. 283-287.

P. Ronzevalle lui a consacré, il y a quelques années, dans les mêmes *Mélanges* de la Faculté orientale de Beyrouth[1].

En dépit du certificat d'authenticité que lui délivre le P. Mouterde, je me permettrai de m'inscrire en faux contre l'intrusion de ce soi-disant Geneas. Il s'agit d'un petit autel romain provenant de Karak Noûh (région de Zahlé) et conservé au Musée du Louvre. Il porte une inscription de deux courtes lignes, en caractères latins du type cursif. La première, gravée sur le bandeau couronnant le monument, devait contenir le nom de l'auteur de la dédicace; elle est d'un déchiffrement difficile; je ne m'en occuperai pas pour le moment. La seconde, gravée sur le corps même du cippe, est lue par le P. Ronzevalle :

DEO GENEA
« au dieu Geneas ».

Il veut retrouver dans ce Geneas un prétendu dieu Genneas, tenu jadis sur les fonts baptismaux par M. Heuzey qui, dans une inscription grecque de Syrie, semble avoir pris un nom d'homme pour un nom de dieu[2]. Malheureusement le rapprochement, déjà bien précaire en soi, porte dans le vide : le nom gravé sur le petit autel de Karak Noûh est SENEA et non GENEA, avec un S de forme cursive, sur l'identité duquel il n'y a pas à hésiter, malgré le dire du P. Ronzevalle qui veut y voir un G pour les besoins de la cause. Tout est donc remis en question. Maintenant quel peut être, si dieu il y a, ce dieu SENEA? Je ne me charge pas de résoudre l'énigme. Plus d'une conjecture se présente à l'esprit[3]; mais je n'ose encore m'arrêter

1) *Op. c.*, t. V, 2, pp. 200 et suiv. : *Deus Geneas, d'après un monument épigraphique de Cœlésyrie.*

2) *C. R. Acad.*, 1902, 189, 192, 472. Voir, au surplus, sur cette question, mon *Rec. d'arch. or.*, V, 155-162.

3) J'en suis même arrivé à me demander s'il ne faudrait pas, malgré l'absence de points interposés, considérer comme des sigles les cinq lettres : S. E. N. E. A. Avec un peu de volonté ne pourrait-on tirer de là quelque chose comme :

*deo S(oli) E(lagabalo) N(umini) E(miseno) A(ugusto)...??*

... Mais je me hâte d'ajouter que ce n'est là qu'une idée en l'air, risquée S. G. D. G. — c'est le cas de le dire.

à aucune, dans la crainte de donner à mon tour dans le travers que j'essaie de redresser. Je me bornerai à appeler l'attention sur un détail intéressant. Au-dessous de la dédicace est gravé un signe symbolique en forme de grand astérisque ⋊⋉. Les 6 branches étoilées qui le constituent se terminent par des espèces de pointes de flèche ou de feuilles lancéolées. Je doute que ce soit un foudre comme le pense le P. Ronzevalle. Quoi qu'il en soit, c'est avec raison qu'il le rapproche du signe identique gravé également au-dessous de la dédicace, et répété sur la face latérale gauche d'un petit monument provenant de Baalbek et consacré : *deo Mercyri*[*o*] (*sic*)[1].

Un autre exemple probable de ce signe, me semble se retrouver ailleurs encore, dans notre milieu syrien. Au bas et à droite de l'inscription d'Abila de Lysanias dont j'ai parlé tout à l'heure[2], le P. Gayraud[3] dit qu'on voit un groupe de *6 flèches*, dont il se borne à traduire ainsi typographiquement la disposition : ↖ ↑ ↗ / ↙ ↓ ↘ Il est, ajoute-t-il, accompagné des lettres ONO qui, selon lui, appartiendraient au mot, Κρόνος, la dédicace étant faite à ce dieu. Lui aussi, inclinerait à y reconnaître un foudre. En tout état de cause, il est, je crois, à rapprocher des trois exemples du signe en forme d'astérisque à six branches cité plus haut. Le schéma du P. Gayraud en figure seulement les éléments en quelque sorte analytiques. Il est regrettable qu'il ne nous en ait pas donné un croquis d'ensemble. Quelle peut être la véritable signification symbolique de ce signe, auquel sa répétition même prête une certaine importance? Je doute fort qu'il faille y voir un foudre. Il semblerait plutôt être de nature astrale. Quoi qu'il en soit, je suis frappé de l'aspect de *chrisme* sous lequel il se présente à nous. Vienne le triomphe officiel du christianisme qui, dès cette époque, pointait à l'horizon, il n'y

1) *Mélanges... Beyrouth*, t. II, p. 282, pl. II (n° 72), article du P. Jalabert.
2) *Supra*, p. 117.
3) *Rev. Bibl.*, 1912, p. 536, n. 1.

aura plus qu'à ajouter, au sommet de la haste centrale du vieux complexe païen, la petite boucle de la tête du *rho*, pour en faire le monogramme constantinien, symbole de la religion nouvelle qui allait conquérir le monde antique. Bien plus, les monuments chrétiens nous montrent qu'à l'origine, le type de l'astérisque pur et simple ✻, tel que nous le voyons sur ces monuments spécifiquement païens, avait été emprunté à ceux-ci, comme symbole sacré, sans modification, et sans scrupule, par les premiers fidèles[1]. Ils ont pu, comme on l'a pensé, y chercher les éléments analytiques IX = Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστός) ; de même que bientôt ils en tirèrent, en bouclant la tête de la haste centrale, le monogramme officiel ☧ = Χρ(ιστός)[2].

CLERMONT-GANNEAU.

1) Nous avons un exemple du chrisme simple ✻, dans une inscription chrétienne de Rome, datée de l'an 269.

2) Voir sur cette question l'article très complet du *Dictionnaire d'arch. chr.* de Dom Cabrol, s. v. *chrisme*.

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

AUGUSTE HOLLARD. — **L'Apothéose de Jésus**. Préface de Maurice Goguel. — Paris, Éditions Ernest Leroux, 1921, 221 p. in-16.

M. Hollard est physicien de son métier et, comme il nous le dit, c'est pour sa seule édification personnelle qu'il a rédigé ce livre, où il a fixé, pour lui-même, le résultat de ses études et de ses réflexions. Il a cédé, en le publiant, aux instances de ses amis « *qui ont bien voulu le considérer comme la réponse à la préoccupation d'esprits sincères et droits, fatigués, au surplus, de l'équivoque où trop souvent les apologistes contemporains se plaisent encore à bercer la raison* » (p. 19). Ses amis lui ont donné là un très bon conseil et il doit être loué de les avoir écoutés. Son livre acquiert à mes yeux une valeur incomparable du fait même qu'il n'est point né d'un simple intention d'érudition, qu'il reflète le désir de savoir et l'inquiétude d'un honnête homme, qu'il enferme les conclusions raisonnées d'un chercheur, qui savait lire et travailler avant de l'entreprendre, bien entendu, mais qui n'était point au fait de la science chrétienne. D'instinct il s'est attaqué au vrai problème : que penser de la divinité de Jésus? La foi qu'y attache l'orthodoxie chrétienne est-elle primitive? Et, si elle ne l'est pas, comment, en passant par quelles étapes, s'est-elle constituée? M. Hollard s'est informé; il a lu des livres sortis de toutes les écoles; il a lu les textes et il a très simplement, très clairement aussi, en deux cents pages bien pleines, expliqué ce qui lui paraît être la vérité. Un tel effort, dont un érudit très averti pourra seul apprécier tout le mérite et mesurer la difficulté, est déjà par lui-même fort remarquable; le résultat qu'il

a produit ne l'est pas moins, car, s'il est possible de contredire M. Hollard sur plus d'un point de détail, la marche générale de son exposé et l'ensemble de ses conclusions méritent pleinement l'approbation des hommes compétents.

L'auteur n'apporte pas toujours à ses indications bibliographiques toute la précision désirable; mais il connaît évidemment presque tous les livres essentiels et ceux qui pouvaient lui bien montrer les diverses positions prises au regard du problème qu'il étudiait. A sa liste, j'ajouterais volontiers, parmi les ouvrages allemands, par exemple, le *Poimandres* de Reitzenstein, si suggestif au regard du *mystère* chrétien, *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen*, de W. Bauer, capital sur le travail de la légende appliquée à Jésus, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, de W. Bousset, où il y a tant à prendre pour qui étudie les origines de la doctrine chrétienne; et, parmi les anglais — que M. Hollard n'a pas très bien traités — *The Forerunners and Rivals of Christianity*, de Legge, *The Evolution of early Christianity*, de Case, *Myth, Magic and Morals*, de Conybeare, la *Primitive christian Eschatology*, de Dewick; quelques autres encore peut-être, surtout parmi les travaux d'exégèse[1]. Mais qu'un « amateur » ait lu ou consulté tout ce que M. Hollard a consulté ou lu, c'est là un « *Case* » probablement unique et digne d'admiration.

Je ne chicanerai donc point M. Hollard sur le détail de sa démonstration; ce serait merveille qu'un vieux praticien comme moi n'y trouvât rien à reprendre. L'important est que je m'accorde avec lui sur l'ensemble de son exposé, que j'en trouve la disposition claire et l'esprit excellent. Tout au plus aurais-je souhaité de ne pas rencontrer dans un livre, d'ordinaire si serein et de pensée si ferme, trois pages toutes baignées d'effusion mystique et qui me déconcertent un peu (p. 182-184); mais je n'oublie pas que M. Hollard a, dès le début, réservé ses droits au mysticisme. Il me pardonnera de lui dire que c'est une disposition d'esprit très redoutable à la science et que, par elle, les conclusions de raison les plus sûres, les constatations matérielles les plus précises se trouvent parfois réduites à

1. M. Hollard n'a pas connu trois livres très récents et de première importance : *Les Actes des Apôtres*, d'A. Loisy (Paris, 1920), les *Beginnings of Christianity*, de Jackson et Lake (Londres, 1920) et les *Landmarks in the History of Christianity*, de Lake (Londres, 1920).

néant. Que veut-il donc que fassent à des catholiques les considérations d'histoire et de critique dont il étaie les conclusions de son propre livre, s'il s'attendrit ainsi lui-même sur « *la vieille mère l'Église* » source de toute émotion religieuse, de toute vie, de toute tradition féconde, plein épanouissement de la vérité du Christ?

Mais ce n'est là encore qu'un détail. Le seul reproche sérieux que je ferai à M. Hollard, c'est de n'avoir point donné assez de temps ou d'attention à l'exégèse proprement dite. Les minutieuses études qu'elle exige constituent le fondement indispensable de tout l'édifice de l'histoire chrétienne; si le fondement n'est pas parfaitement solide, l'édifice se tasse et des lézardes paraissent. Sans figure, M. Hollard fait trop aisément confiance aux textes néo-testamentaires et, en particulier, il croit trop vite les Evangélistes au sujet de la vie et de l'enseignement de Jesus. Je ne m'en étonne pas : j'ai fait de même autrefois et je m'assure que tous les débutants font de même. Si M. Hollard reprend quelque jour à pied d'œuvre son étude de l'histoire évangélique, il sera lui-même surpris du nombre des traits qu'il a conservés comme faits acquis et qu'il laissera tomber au panier des légendes, des inventions pieuses et des vues de foi. Il sera moins certain que Jésus soit né à Nazareth (p. 35); il doutera de ses revendications messianiques (p. 19); le récit du baptême par Jean l'inquiétera, tout autant que celui de l'entrée à Jérusalem, au bruit des acclamations davidiques (p. 36); il hésitera à prêter à l'Évangile de Jésus le concours de « grandes foules » (p. 49); etc., etc. Autrement dit, il remplacera nombre de ses affirmations présentes par des hésitations ou des négations; l'un est moins agréable et moins réconfortant que l'autre, mais la vérité n'est pas toujours agréable, ni réconfortante.

Toutes réserves ainsi faites sur l'optimisme critique de M. Hollard, il reste que son livre témoigne d'une sincérité, d'une spontanéité, d'un bon sens sain et simple qui lui sont un véritable avantage sur les productions des savants de profession, où ces précieuses qualités paraissent trop souvent gâtées ou diminuées par des préoccupations de métier. Elles doivent lui assurer bon accueil auprès des hommes auxquels il s'adresse : ceux que les questions chrétiennes intéresseraient peut-être s'ils savaient « par quel bout les prendre ». M. Goguel n'est pas le seul à s'être trouvé embarrassé quand il lui a fallu indiquer un bon livre, écrit en français, sur les origines chré-

tiennes, un livre accessible à l'ignorant et capable de l'aider efficacement à apprendre et à comprendre. Nous indiquerons dorénavant celui de M. Hollard et, s'il obtient le succès que je lui souhaite, il nous aura rendu un inestimable service.

Ch. Guignebert.

---

Rendel Harris. — **Testimonies**, Part II, Cambridge, University Press, 1920, 150 p. in-8[1].

Après avoir rappelé la thèse qu'il a développée dans la première partie de son ouvrage, et redit comment il est arrivé à établir que le livre des *Testimonies* est antérieur à tous les écrits du Nouveau Testament, M. R. Harris fixe l'intention du présent volume : Il « *montrera en détail combien son influence* (celle des *Testimonies*) *a été étendue et que de fois le livre des* Testimonies *retrouvé opère comme un projecteur dans les coins obscurs des Évangiles et des Épîtres* » (p. 2). Aux savants, qui, par des voies différentes des siennes, sont arrivés à la même conviction que lui, savoir que les *Logia* dont parle Papias étaient des oracles *sur* le Seigneur et non des paroles *du* Seigneur, il ajoute le Dr Bindley, pour un article de la *Church Quarterly Review*, d'avril 1917. — Il s'agit donc de constater l'étrange survivance de la plus ancienne littérature chrétienne qui soit et d'établir « l'*action réflexe* » des *Testimonies* sur le Nouveau Testament; « *nous pourrions presque dire « sur le reste du Nouveau Testament », car, si nous établissons sa priorité,... il sera difficile de lui refuser la canonicité : l'ouvrage que nous essayons de restaurer se dressera chronologiquement et dogmatiquement à la tête du canon du Nouveau Testament* » (p. 11). Il convient de n'oublier point cette déclaration capitale; elle enferme la thèse du livre.

Cette thèse, très neuve et dont il serait difficile d'exagérer l'importance si les faits l'imposaient aux exégètes, M. R. Harris s'efforce d'abord de la fonder en examinant quelle paraît être l'influence des *Testimonies* sur les plus anciens écrits du NT., les épîtres pauliennes. Il en choisit trois : l'*Épître aux Romains*, l'*Épître aux Galates* et l'*Épître aux Éphésiens*. Que l'apôtre se soit servi, pour fonder son argumentation scripturaire, d'une sorte de florilège de textes bibliques

1. Le volume a été rédigé avec la collaboration de M. Vacher Burch.

plutôt que de la Bible elle-même, j'en suis, pour ma part, et depuis longtemps, convaincu ; M. R. Harris ne fait donc, sur ce point, que préciser et fortifier ma conviction. Mais c'est à beaucoup plus qu'il prétend : il veut démontrer que les *Testimonies* éclairent les Épîtres paulliniennes, au point qu'à vrai dire on ne saurait désormais se flatter d'entendre au moins les trois lettres dessus dites, sans tenir rigoureusement compte des *Testimonies*.

Cette hypothèse appliquée à *Rom.* conduit à un certain nombre de remarques de détail, auxquelles je ne puis m'arrêter ici, mais qui présentent de l'intérêt et semble bien, en effet, ne laisser guère de doute sur l'emploi par Paul d'un recueil tel que M. Harris imagine ses *Testimonies*. Elle conduit aussi à deux résultats plus généraux, plus surprenants, et plus contestables. L'un consiste à se représenter l'épître *entière* comme une œuvre d'apologétique anti-juive. L'autre tend à nous convaincre « *que saint Paul était un traditionaliste, opérant avec un matériel conventionnel et approuvé, bien plus que nous ne nous y serions attendus* a priori » (p. 29). Autrement dit — n'est-ce pas ? — c'est sur le canevas des *Testimonies* que Paul a modelé sa démonstration et construit le plan de son épître ; il ne leur a pas seulement emprunté ses citations et, sans doute, ses arguments, en plus ou moins grand nombre, il leur doit encore cette apparence de dialogue qu'il prend quelquefois et où jusqu'ici, je voyais volontiers une influence des procédés de la diatribe. M. R. Harris croit, en effet, qu'inévitablement les *Testimonies*, pour s'assouplir aux nécessités de la controverse qui prévoit l'objection et y répond d'avance, se présentaient souvent sous la forme dialoguée (p. 19). Je ne suis pourtant pas convaincu, d'abord qu'ils soient allés dans cette voie plus loin que le dialogue fictif marqué par les τί οὖν ἐροῦμεν; ..... μὴ γένοιτο, de Paul, en second lieu que l'apôtre ait eu besoin de les imiter pour découvrir ce procédé banal. — Au même précieux recueil, Paul, selon M. R. Harris, doit également des idées d'importance, telle sa doctrine du « reste sauvé, » de *Rom.* 9, 27 (τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται), où il cite *Isaïe* 10, 22 et s., en le comprimant et en le déformant. La citation s'annonce par les mots : Ἠσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ. Au jugement de M. R. Harris (p. 26), ce ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ, qui semble favorable aux Juifs, dans un développement qui leur est hostile, prouve bien que l'apôtre puise dans les *Testimonies*. Son

emprunt, dans le passage en question, vient de la partie dialoguée du livre, où il se plaçait dans la bouche du contradicteur juif, ou judaïsant. A vrai dire, si notre critique s'avance avec tant d'assurance à travers l'*Épître aux Romains*, c'est qu'il croit avoir pris un point d'appui solide en 1, 1-2 : « *Paul,... choisi pour l'évangile de Dieu, qu'il avait promis par ses prophètes dans des écritures saintes..* » et en 16, 25-27 : « *A celui qui a le pouvoir de vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ, selon une révélation de mystère tu aux jours éternels, mais manifesté maintenant et par le moyen d'écritures prophétiques* (φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν), *selon l'ordre de Dieu éternel.....* » Il juge, d'après ces deux passages, que Paul définit son évangile : « *quelque chose promis autrefois par les prophètes de Dieu et transmis par eux dans des écritures* » (p. 12). Ces écritures sont, bien sûr, les *Testimonies*. Il faudrait sans doute considérer que *Rom.* 16, 26-27 est d'une authenticité trop douteuse pour qu'on en fasse pareil état et qu'en tous cas son διὰ γραφῶν προφητικῶν, tout comme le ἐν γραφαῖς ἁγίαις de 1, 2, semble d'abord viser les Prophéties, les *Nebîm* en général et non pas un recueil d'extraits arrangés dont, en tout état de cause, les Juifs ne sauraient reconnaître l'autorité, et qui ne pouvait pas, même au jugement de Paul, passer pour *Écriture*. M. R. Harris ne s'arrête pas à ces difficultés : il marche devant lui délibérément et — qu'il me pardonne ce rapprochement — j'ai songé, en le voyant faire, à l'intrépidité de Jensen promenant Gilgamesch et Eabani à travers la littérature universelle.

Car vous entendez bien que les *Testimonies* n'ont pas inspiré que l'*Épître aux Romains*. M. V. Burch, qui s'est chargé d'enquêter sur l'*Épître aux Galates*, conclut qu'elle n'est séparée de *Rom.* que par une différence purement littéraire, qu'elle emploie le même « *matériel* » et dans le même but. « *Ce fait n'apparaît pas tant dans les témoignages cités que dans la mention explicite et l'influence exercée par certaines des principales* catégories *du livre.... En réalité, l'épître, réduite à son schéma, se montre égale à quelques têtes de chapitres de* Testimonies *ou à leurs divisions* » (p. 33). Le *Testimony Book* est dès lors « *a familiar Christological treasury* », qui s'impose au prédicateur chrétien, fût-il Paul lui-même, comme un guide nécessaire. La preuve? La preuve c'est que si vous prenez dans chaque chapitre les *définitions essentielles*, par exemple en 2, 7 : τὸ εὐαγγέλιον τῆς

ἀκροβυστίας ; en 3, 11 : ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται ; en 3, 29 : εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ ; en 4, 26 : ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ, etc , etc. ; si dis-je, vous relevez ces *thèmes* du développement christologique de l'Apôtre, vous les retrouvez dans les titres des chapitres des *Testimonies* de saint Cyprien. J'admire, mais j'ai grand peur, car je connais cette méthode-là et je sais où elle a mené, avec Jensen, que je nommais il y a un instant, Benjamin Smith, et Kalthoff, et A. Drews, qui se montraient aussi, *pro parte virili*, ingénieux et érudits. Je me demande ce que peuvent bien prouver ces rapprochements, sur des idées devenues promptement banales parmi les chrétiens, entre un écrivain du Ier siècle et un du IIIe.

M. R. Harris ne s'arrête à *Éphes.* qu'en passant et pour en comparer victorieusement un trait, le καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ de 1, 20, qui vient de *Ps.* 110, 1, avec un passage de Justin, *Dial.*, 36, 2 et ss. Je lis et relis les deux textes et je n'arrive pas à saisir ce que veut me montrer l'auteur, et j'ai honte, car il m'a prévenu que ce n'était pas *difficult* (38). Pourquoi suis-je irrévérencieusement tenté de répéter tout bas ce que Tryphon, justement dans le texte allégué, répond à son interlocuteur : Ὅτι παραφρονεῖς ταῦτα λέγων, ἐπιστασθαί σε βούλομαι ? — Il va de soi qu'une étude des autres épîtres pauliniennes élargirait le triomphe des *Testimonies* ; M. R. Harris la laisse, avec confiance, aux soins des autres *scholars* qui voudraient la tenter. Ainsi gagne-t-on à coup sûr, et chaque fois, à ce jeu d'érudition, de même qu'à celui qui consiste à prouver que le sophistique grecque a contaminé tous les écrivains chrétiens instruits du IVe siècle.

Mais voici une autre forme du problème : dans l'*Épître aux Hébreux*, qu'il serait plus exact d'intituler *contre les Hébreux*, on ne voit point d'abord nettement d'utilisation externe des *Testimonies ;* les citations ne « rendent » pas. Mais en réalité, il y a dans cet écrit « *whole blocks of submerged* Testimonies, *which never show their heads above the surface, but are the foundations upon which the discourse of the writer is built up and sustained* » (p 43). Par exemple, le prologue, qui identifie le Christ avec la sagesse de Dieu, repose sur les *Testimonies*, car cette idée était l'assise fondamentale de la christologie du recueil. Et encore : l'épître met l'accent sur la nouveauté et l'excellence du christianisme par rapport au judaïsme, et comme c'est également ce que fait Cyprien dans ses *Testimonia*, nul doute

qu'ici et là la source commune ne soit le *Testimony-Book*. — Qui ne sent encore la faiblesse critique de pareils rapprochements ?

Je n'insisterai pas sur la randonnée que M. R. Harris exécute à travers les Synoptiques, Jean, les Actes : non, certes, qu'elle soit inféconde, car, au moment même où on se sent près du découragement, une remarque suggestive, un rapprochement ingénieux viennent relever l'intérêt sympathique, et exciter l'attention. Ce n'est d'ailleurs jamais par ennui qu'on se décourage, mais parce qu'on n'ose pas suivre l'auteur du train qu'il mène et jusqu'où il va. On lira certainement avec curiosité, et non sans profit, le chapitre XII, où on se demande si Jésus lui-même n'a pas employé des *Testimonies*, et le chapitre XIII sur les observances juives, sacrifices, circoncision et sabbat, où on admet une certaine transformation, une seconde édition du *Testimony-Book*, que le divorce définitif entre christianisme et judaïsme aurait rendu nécessaire, vers 70, et qui aurait accentué l'opposition chrétienne sur cette question des observances légales.

La conclusion générale, c'est que les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau ont un caractère secondaire et n'y viennent que par les *Testimonies*. Mais ici M. R. Harris est soudain circonspect et il écrit fort justement : « *they are derived from a collection* or collections *of texts made by primitive Christian teachers* » (p. 107) Ce pluriel, que j'ai souligné, nous met d'accord. Je crois, moi aussi, que les premiers didascales chrétiens ne chargeaient ni leurs bagages ni leur mémoire du poids de la Bible et qu'Apollos, prêchant aux Éphésiens, en s'appuyant sur l'Écriture, pouvait le faire « *with the minimum of luggage* ; le manuel « *publié sous le nom et l'autorité de saint Matthieu* », ou un autre du même genre — je tiens beaucoup à cette addition — lui suffisait, à lui et aux autres. Le livre se termine sur le nom même de l'homme à qui M. R. Harris croit que l'on rapportait la composition du *Testimony Book*, de celui qu'à la réflexion il n'ose pas dire unique, mais qu'il croirait encore volontiers tel et qu'il continue, au moins, à considérer comme le principal. Pourtant, au chapitre XI, nous rencontrons quelques concessions d'importance touchant les thèses soutenues au tome I et qui leur font perdre cet air d'outrance paradoxale si inquiétant. L'auteur y convient en effet, que l'hypothèse qu'il avait risquée d'un rapport entre les cinq livres de Papias et les divisions des *Testimonies*, et celle de la persistance de cette division en cinq parties dans tous les ouvrages de polémique

grecque contre les Juifs, et celle de la composition de l'original par Matthieu, l'apôtre et le publicain, peuvent passer pour *quelque peu aventureuses* (p. 90). Et, de fait, M. R. Harris ne paraît plus guère s'intéresser à ces hypothèses-là dans ce second volume, où il fait porter toute son argumentation sur *l'antiquité* et l'autorité doctrinale de la collection ou des collections chrétiennes de témoignages. Alors je ne suis plus très loin de m'entendre avec lui.

Qu'est-ce que je lui reproche donc encore? Simplement de vouloir trop prouver et d'exagérer, je veux dire de prétendre retrouver en trop d'endroits et dans un trop grand détail la présence et la souveraine influence des *Testimonies*. Je veux dire encore : de grossir cette influence au delà du vraisemblable en l'étendant de la polémique et de l'apologétique à la doctrine elle-même, qu'elle s'est pourtant montrée impuissante à fixer et qui la déborde singulièrement dès le temps de Paul. Car à son jugement, — il nous l'a dit — le recueil a constitué le premier livre canonique de la communauté primitive et il n'est pas à considérer seulement comme un arsenal de textes propres à l'attaque contre les Juifs et à la défense du Seigneur Jésus, il exprime une christologie, la plus ancienne, il marque une des étapes de la foi, la première. C'est bien pour cela qu'il est censé se subordonner la pensée de Paul, comme celle d'Apollos ou celle de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. Sur ce caractère des *Testimonies*, je fais, jusqu'à plus ample informé, les plus expresses réserves; d'abord parce que je crois plutôt à des collections qu'à une, ce qui complique déjà le problème de l'influence christologique de l'ouvrage; ensuite parce que la « démonstration » de M. R. Harris ne m'a pas convaincu. Je reconnais qu'elle est souvent ingénieuse et séduisante, qu'elle met en lumière, chemin faisant, des détails fort intéressants; mais, trop souvent aussi, je la trouve subtile et *aprioristique*; trop souvent je demeure persuadé qu'il reste, à côté d'elle, une explication des faits qu'elle interprète beaucoup plus vraisemblable et plus naturelle que celle qu'elle propose. J'attends, pour me prononcer définitivement, que l'auteur nous ait donné une restitution du *Testimony Book*; alors seulement il nous sera possible de juger de l'étendue et de la valeur du service qu'il aura rendu à l'histoire de l'antiquité chrétienne en ramenant au jour le livre de chevet des apôtres.

Le volume contient trois appendices importants. Le premier

revient sur le *manuscrit* du mont Athos catalogué par Lambros, lequel se trouve, en définitive, contenir le même écrit qu'un manuscrit d'Oxford (*Cod. Seld.* (*Gr.*) 44). Cet écrit est attribué depuis longtemps à un certain Matthaeos Hieromonachos, qui vit au XIVe siècle, M. R. Harris continue à soutenir que les six vers placés en tête du traité ne s'entendent bien que reportés au IIIe siècle et qu'Eusèbe les a probablement connus. C'est possible, mais il reste acquis que le traité proprement dit tombe au plein du moyen âge, qu'il n'est pas une simple édition des *Testimonies* et que son auteur n'est pas à confondre avec l'apôtre Matthieu. Il est, du reste, certain que cet Hieromonachos n'a pas inventé ce qu'il a écrit et qu'il a utilisé des ouvrages antérieurs, parmi lesquels M. R. Harris place avec vraisemblance les *Testimonia* attribués à Grégoire de Nysse, et les œuvres d'Eusèbe et celles de Basile. Ses remarques sur le ms. Selden (p. 122-136) m'affermissent encore dans ma conviction que nombre de ressemblances entre écrivains chrétiens s'expliquent beaucoup mieux par la maladie du plagiat, qui a sévi dans toute l'antiquité et au moyen âge, que par l'influence constante d'un livre que tout le monde est censé copier et que personne ne nomme jamais.

Ch. Guignebert.

---

Prosper Alfaric. — **Les Écritures manichéennes**, 2 vol. — E. Nourry, 1918.

Parmi les nombreux manuscrits découverts à Touen Houang, en Asie centrale, dont M. Pelliot a rapporté un lot important, se trouvent des écrits manichéens. Dans les dernières années du XIXe siècle, semblables trouvailles avaient été faites dans la région de Tourfan. Ces découvertes ont sans doute incité M. Alfaric à faire de la littérature manichéenne une étude critique. Il a compris qu'il y aurait un grand intérêt à savoir exactement ce que nous possédons encore de cette littérature. Faire l'inventaire des débris qui en subsistent, et essayer par des rapprochements de textes et d'informations de deviner ce qui en a été perdu, voilà la tâche que M. A. s'est imposée, et dont il s'est fort bien acquitté. Grâce à lui, chacun peut se faire une idée de ce qu'a été la production littéraire de Mani et de ses adeptes.

M. A. rassemble tout d'abord tout ce que l'on sait actuellement de Mani lui-même. Né à Babylone en 215, semble-t-il, il s'attache

de bonne heure aux Moughtasilas ou Sabéens. Il eut des révélations et se mit à prêcher, à écrire. Il composait habituellement ses livres en syriaque, et ornait ses manuscrits de dessins destinés à expliquer le texte. Il fonda une secte qui comprenait douze apôtres ou maîtres, des disciples, des prêtres, des diacres, des moines ou Élus, et de simples fidèles appelés auditeurs. Mani fut exilé par Sapor, il se serait retiré dans l'Inde, aurait parcouru le Khorassan et le Turkestan ; il aurait même pénétré dans le Thibet et en Chine. Revenu en Perse vers 272, deux ans après il fut arrêté, confronté avec des prêtres persans, puis écorché vif, décapité, empaillé. M. A. s'applique à retrouver dans ses antécédents, ses fréquentations, ses lectures, l'origine des idées de Mani. Les esprits difficiles trouveront qu'il pousse un peu loin les conjectures et surtout leur accorde une confiance parfois excessive.

De bonne heure les adeptes de Mani ont considéré ses écrits comme des livres sacrés. Ils constituaient des « Écritures » pour les Manichéens. On en fit des recueils. Dans certains milieux le recueil contenait quatre écrits du fondateur. En Afrique, il existait un recueil composé de cinq ouvrages du Maître. En Orient, on était mieux partagé ; on possédait un recueil de sept écrits. C'était un heptateuque, comme l'appelle M Alfaric.

On connaît les titres de ces ouvrages. Ce sont les *Mystères*, *les Principes*, *L'Évangile vivant*, le *Trésor*. C'est la « tétrade » primitive. Avec le *Shapourakân*, vous avez un « pentateuque ». Enfin en Orient, on ajoutait les *Préceptes* et le *Farakmatija*, cela faisait un « heptateuque ».

Avec une inlassable diligence, une ingéniosité merveilleusement souple, une érudition étendue autant que précise, M. A. fait converger sur chacun de ces écrits toute la lumière qu'il est possible de recueillir. Quel est en résumé le résultat de son enquête ? Des *Mystères*, on ne connaît que les titres des chapitres, ou table des matieres. L'ouvrage est perdu. D'après les indications éparses dans différents auteurs, Mani y traitait des rapports du judaïsme et du christianisme, ainsi que des relations du corps et de l'âme.

Apparemment les *Principes* exposaient le dualisme de Mani C'est ce que confirment les quelques allusions à cet ouvrage qu'on a pu recueillir. D'après les analyses assez concordantes que Titus de Bostra et Alexandre de Lycopolis nous ont données de ce livre, Mani

y aurait représenté son dualisme sous forme de mythe. Il aurait dépeint les luttes primordiales des deux principes, la formation du monde, l'apparition de l'homme céleste, etc. Il paraît probable que les historiens arabes connaissaient les *Principes* sous le titre de « Géants ». En Chine, on l'aurait connu sous celui des « deux racines ». Il est regrettable qu'il ne reste de cet écrit capital que quelques fragments à peine intelligibles.

De l'*Évangile vivant* il ne subsiste également que quelques phrases d'un sens douteux. Comme l'indique le titre, il y a lieu de croire que c'était un évangile apocryphe que les Manichéens substituaient aux évangiles chrétiens. M. A. en a cherché partout les traces mais en est réduit aux conjectures.

Le *Trésor* a été un peu moins maltraité. Augustin, Évode, Birouni, nous en ont conservé quelques fragments. Parmi ceux-ci il y en a un qui est intéressant. C'est une sorte de mythe cosmique qui explique comment s'est opérée la libération de certains éléments divins que les démons étaient parvenus à retenir. C'est un exemple de la manière habituelle, semble-t-il, de Mani.

*Le Shapourakân* paraît avoir été écrit en persan et traduit en syriaque. Les auteurs chrétiens ne semblent pas l'avoir connu sous son titre primitif, mais sous celui de « Secrets » ou « Choses cachées ». Ce traité n'existe plus. M. A. pense qu'An Nadim en a donné une assez longue citation. Celle-ci se retrouverait en partie dans un feuillet d'un livre manichéen découvert à Tourfan. Le même manuscrit contient deux autres feuillets qui portent en tête le titre de Shâpourakân, mais ils sont illisibles. Ce livre manichéen est écrit en pehlvi. Si ces quelques fragments appartenaient sûrement à l'ouvrage de Mani, on pourrait en conclure qu'il y traitait de l'eschatologie.

Comme tous les autres écrits de Mani, ses *Préceptes* ont disparu. Il paraît probable que ce traité portait un titre plus pittoresque et plus conforme à la manière de l'auteur. C'est Birouni qui nous aurait conservé le vrai titre : « le Soleil de la Certitude et du Fondement ». M. A. s'efforce de reconstituer la physionomie de ce livre. Ses conjectures paraissent heureuses autant que justes. C'était, semble-t-il, un traité de morale. Mani y donnait les règles de conduite essentielles d'abord pour les Auditeurs, ensuite pour les Élus.

Le dernier écrit de Mani que nomme An Nadim est le *Farakmatija*.

Ce titre singulier est probablement la transcription d'un vocable étranger. Il paraît correspondre au grec *Pragmateia*. M. A. suppose que l'écrit qu'a connu An Nadim était une traduction arabe d'une version grecque.

On rencontre assez souvent la mention d'un écrit de Mani que l'on désigne par le titre des « trois moments », notamment en Chine. Saint Augustin paraît l'avoir bien connu. Mais il le désigne par le titre de « Epistula Fundamenti ». Il le critique à fond et en donne des extraits. Ces extraits, M. A. les a groupés (II, p. 60 et suiv.). Ils sont fort intéressants et donnent une idée très nette de la manière de Mani. Le fond en est un mythe grandiose qui raconte la lutte des deux principes éternels, la création du monde, celle des hommes, l'apparition du premier homme et du Christ, le sort des âmes pécheresses et la félicité des Élus.

Il a circulé une collection des *Épîtres* de Mani. An Nadim en a donné un catalogue que M. A. reproduit (II, p. 69).

A côté des livres de Mani lui-même, qui avaient pour la secte la valeur d'Écritures saintes, il a existé des écrits composés par ses disciples. Ils ont raconté sa vie. De ces biographies certains fragments ont été retrouvés à Tourfan. On a aussi écrit l'histoire des premiers disciples. Sortes d'Actes des apôtres qui complétaient la vie du Maître. Les Ouïgours, convertis au manichéisme vers la fin du VIII^e siècle, ont possédé un récit de leur conversion. Les Manichéens ont aussi produit quelques écrits didactiques, notamment ceux d'Addas. Il a existé un traité manichéen dit de *Touen houang* qui se trouve à Pékin (voir une analyse dans Alfaric, II, p. 100 et suiv.). Les manichéens ont donné quelques commentaires. Il faudrait enfin mentionner les textes liturgiques, prières et hymnes, dont des fragments nous sont parvenus.

Dans le dernier chapitre de sa première partie, M. A. indique tout d'abord avec la plus grande précision les sources grecques, syriaques, arabes et persanes des renseignements que nous possédons sur Mani et sa secte. Il nous fixe sur leur valeur documentaire. Puis il énumère les sources manichéennes originales qui ont été découvertes dans les dernières années à Tourfan, et à Touen houang en Asie centrale. Celles-ci ne sont pas encore complètement inventoriées. Les quelques fragments qu'on en a publiés contiennent surtout des hymnes et des prières. Il se peut que le dépouille-

ment des papiers qui ont été découverts nous réserve d'heureuses surprises, mais, comme le fait judicieusement remarquer M. A., les nouveaux documents ne paraissent pas devoir nous dispenser d'utiliser les sources plus anciennes.

En somme, l'étude de M. A. aboutit à la conclusion que la littérature manichéenne a presque entièrement disparu. Le hasard en a sauvé quelques débris. Le bilan se chiffre par une énorme perte. Comment s'en étonner, lorsque, dans un chapitre bourré de faits et de documents, M. A. nous montre les Manichéens et leurs livres poursuivis, traqués avec un acharnement inouï. Romains, Persans, Arabes, Chinois, ont tour à tour persécuté cette malheureuse secte avec la dernière rigueur.

Ce qui subsiste des écrits manichéens, comme ce que l'on peut conjecturer de ceux qui ont disparu, permet de faire quelques constatations intéressantes. Ce sont les livres de Mani lui-même qui ont constitué la partie la plus importante de la littérature manichéenne. Le caractère sacré, qu'on leur a de bonne heure attribué, les a mis hors de pair. Après Mani, il semble que la pensée spéculative se soit tarie chez ses disciples. Elle reste à travers les siècles telle que l'avait formulée le fondateur. L'originalité de ses successeurs se manifeste à peu près exclusivement dans la production d'hymnes et de prières liturgiques. Il n'y a pas de comparaison possible entre cette littérature manichéenne et la littérature gnostique plus ancienne. Celle-ci surpasse infiniment la première en richesse et en diversité de systèmes, de spéculations et d'écrits originaux.

Les débris authentiques des écrits manichéens suffisent pour que l'on constate que la spéculation revêtait, presque toujours, la forme de mythes. A y regarder de près, ces mythes reproduisent, par les principaux traits, ceux qu'Irénée met sur le compte de la secte gnostique que nous avons désignée par le titre d'*Adeptes de la Mère*. Certains autres traits rappellent aussi les imaginations des Séthiens des *Philosophumena*.

Constatations intéressantes, mais bien générales. Pour connaître la doctrine de Mani, nous sommes encore réduits aux anciennes autorités. La preuve en est que, lorsque M. A. lui-même a voulu exposer la doctrine manichéenne dans la thèse qu'il a consacrée à saint Augustin, il s'est vu contraint d'utiliser exclusivement soit Augustin lui-même, soit les auteurs arabes.

M. A. a eu l'heureuse idée de compléter son étude par une enquête sur la diffusion des écrits manichéens. Ses recherches ont donné des résultats fort intéressants.

Partout en Mésopotamie on trouve au IVe et au Ve siècle les traces du manichéisme. On a beaucoup lu les écrits de Mani dans cette région. On peut en suivre la rapide propagation en Syrie, en Palestine, dans le nord de l'Arabie du IVe au IXe siècle. On constate non sans étonnement que les moines de la Thébaïde pratiquaient beaucoup ces écrits. En Afrique, ils apparaissent dès la fin du IIIe siècle. Ils y étaient très lus au temps de saint Augustin et jusqu'à la fin du IVe siècle. Même au VIIIe siècle, sous la domination arabe, ces livres circulaient en Afrique. De ce pays ils ont passé en Espagne où on les trouve au IVe et au Ve siècle. Le priscillianisme paraît leur avoir servi de véhicule. Vers 355, au Ve siècle et même au VIe siècle, on lit des livres manichéens en Gaule. Ils ont envahi l'Italie de bonne heure; ils y étaient très répandus. Au temps de Grégoire le Grand, on les redoute encore à Rome. Les Écritures manichéennes ont eu, semble-t-il, moins de vogue dans la région à l'est de l'Adriatique. En Asie-Mineure elles ont été populaires.

Fait curieux, le manichéisme a beaucoup inquiété Byzance, ses empereurs et ses théologiens. On a polémisé contre Mani, on a promulgué de solennelles formules d'abjuration que devaient articuler les malheureux qui de gré ou de force revenaient à l'Église. On a persécuté les manichéens, et fait la chasse à leurs livres. Ceci dure encore au IXe siècle.

En Orient, en dehors de la chrétienté, il y a eu une extraordinaire diffusion des Écritures manichéennes. Grande a été leur vogue dans le pays d'Irak. Sous les Abbassides, on traduit les livres de Mani en arabe. On les lit en cette langue au IXe, au Xe, et même au XIIe siècle. La persécution chassait les Manichéens vers l'Est. A de certaines époques ils ont prospéré et se sont multipliés dans toute la région entre le Tigre, l'Oxus et l'Indus. C'est là qu'on rencontre la secte manichéenne des Dênâvârs. Leurs livres se sont répandus dans tout le Khorassan. Au Xe siècle, des Manichéens s'établissent à Samarkand et vers l'an 1000 gagnent la population. C'est le temps où Birouni met la main sur une collection des livres de Mani. Encore au XIIe siècle on retrouve des traces des écrits manichéens dans cette région. Les Turcs occidentaux adoptent le manichéisme.

Enfin leurs écrits pénètrent dans l'Empire du Milieu. On constate leur existence en Chine dès la fin du VII^e siècle. En 732, un édit impérial autorisait le culte manichéen. La religion de Mani parvint jusqu'aux Turcs septentrionaux, les Ouïgours. Une inscription trouvée en Mongolie mentionne une mission manichéenne. Le roi des Ouïgours lui-même se convertit au dualisme. En 840, l'empire ouïgour fut détruit. La population se dispersa, mais les exilés conservèrent leur foi manichéenne. C'est ce que confirment les trouvailles de Tourfan et en 1900 celles de la grotte de Touen houang. Encore au XII^e siècle, Lou Yeou mentionne l'existence d'écrits manichéens. Il déclare qu'il les a eus entre les mains.

Ainsi les Écritures manichéennes se sont répandues et ont été lues pendant une dizaine de siècles. M. A., dans un curieux chapitre, nous fait connaître la bibliothèque des Manichéens. Ils étaient assez éclectiques. Ils ont utilisé des livres chrétiens canoniques et apocryphes, des livres grecs, des écrits mazdéens et même des écrits bouddhiques.

Ceux qui ont lu ou qui liront l'étude de M. A. s'apercevront que pour en donner un compte-rendu tant soit peu clair nous avons été obligé d'en bouleverser le plan. Il a fallu redistribuer dans un autre ordre toute la matière de son livre. Il eût été impossible de faire valoir l'excellent travail de M. A., si dans notre analyse nous avions suivi l'ordre de ses chapitres. Il est regrettable qu'il ait oublié que l'érudition a tout à gagner à être exposée avec ordre et clarté. De grâce ne dédaignons pas l'une des qualités de l'esprit français. Il y va de l'intérêt, soit de la pensée, soit des recherches érudites qu'on les présente avec une ordonnance des matières qui soit simple, claire et logique.

Nous ne chicanerons pas M. A. sur les fautes d'impression dont fourmillent ses deux fascicules. Vraiment la mesure de ce qui est excusable est largement dépassée.

M. A. ne s'étonnera pas que nous fassions les plus expresses réserves en ce qui concerne son chapitre sur le Gnosticisme. Il a parfaitement raison d'affirmer que le manichéisme dérive du gnosticisme. Mais de quel gnosticisme? M. A. n'a pas l'air de se douter que la question se pose. Il s'en tient encore au très ancien point de vue qui consistait à ne voir dans le gnosticisme qu'un bloc. Longtemps on a ignoré que le gnosticisme offre les plus grandes

variétés de spéculations, comme de tendances morales. Confondre tant de systèmes différents sous une commune désignation sans marquer les nuances, c'est faire absolument comme les gens qui confondent socialistes réformistes, collectivistes, syndicalistes et communistes, et les englobent dans la même appellation de bolchévistes. Laissons ces sortes de confusions aux hommes politiques et aux journalistes. Ils ont leurs raisons spéciales pour entretenir ces confusions. Déjà la magistrale étude de Hilgenfeld avait révélé les variétés du gnosticisme. Nos propres recherches n'ont fait que confirmer ce que ce savant avait entrevu. Les confusions que fait M. A. dès qu'il parle du gnosticisme ne font que prouver avec éclat combien il était nécessaire de classer et de caractériser d'après les documents les gnosticismes, avant de se livrer à d'ingénieux rapprochements et des conjectures quelque peu aventureuses, comme l'a fait feu M. Bousset.

M. A. dans sa belle étude sur saint Augustin, a montré qu'il comprend l'intérêt de l'histoire des idées et qu'il sait discuter celles-ci. Dans son étude sur le manichéisme, il a voulu faire exclusivement œuvre d'érudition. Mais n'aurait-elle pas beaucoup gagné en valeur et en intérêt, si l'auteur avait dans sa conclusion envisagé son sujet un peu plus en philosophe et en historien? Lui-même nous a révélé un fait vraiment digne d'être médité. Comment, voilà une doctrine qui se répand de proche en proche à travers l'Europe et l'Asie, qui recrute des adeptes aussi bien chez les païens que chez les chrétiens, qui séduit à la fois le génie italien ou gaulois et le génie arabe et chinois! Voilà une secte qui dure tout un millénaire et qui ne disparaît que par l'extermination de ses adhérents! Mais c'est un phénomène historique d'importance! Quelle peut bien avoir été la raison d'un pareil succès? Qu'avaient donc ces spéculations et ces mythes de Mani pour séduire tant de races différentes? M. A. aime la conjecture. Il n'eût pas été sans intérêt qu'il eût tenté d'expliquer pareil fait historique, fût-ce par quelque hypothèse hardie.

Quelles que soient les réserves qu'il faille faire, l'étude de M. Alfaric n'en est pas moins la meilleure et la plus riche que nous possédions actuellement sur le manichéisme.

E. de Faye.

Paul MARTY. — **Études sur l'Islam au Sénégal**, t. II. *Les doctrines et les institutions*, Paris, Éditions E. Leroux, 1917, 414 p. in-8 avec planche.

La première partie de ces études était consacrée aux personnes[1], celle-ci traite des doctrines et des institutions. Naturellement, on ne saurait s'attendre à ce que les dogmes essentiels de la religion musulmane se soient conservés dans toute leur pureté : le fétichisme prend sa revanche et, sous le couvert de l'islam se maintiennent et se développent les superstitions les plus grossières. Sauf chez les marabouts qui ont reçu quelque culture, et encore, l'idée de Dieu et de sa puissance est confuse dans le cerveau des noirs : Mohammed n'est qu'un nom et l'auteur cite cette phrase qui serait un blasphème pour des vrais croyants : Mammadou Bamba (considéré par les Mourides comme le représentant de Dieu sur la terre) est le plus grand et Cheikh Ibra Fal est son prophète[2]. Aussi les dogmes sont-ils réduits à leur plus simple expression : ce qui domine, c'est une sorte de déterminisme : la vie future est une reproduction de celle-ci, avec beaucoup plus de satisfactions matérielles. Dieu (*Yalla*) a créé le monde, mais son action directe n'existe pas : ce sont les génies bons ou méchants, qui dirigent les affaires humaines : c'est même une équipe de djinns qui, tous les matins, soulève péniblement le soleil : l'idée du Khalifat n'existe pour ainsi dire pas dans la masse strictement attachée à son marabout local : celle du Mahdi, même, est incertaine sauf chez les Toucouleurs, où l'apparition d'un Mahdi amène une recrudescence de fanatisme et de révolte. La prière est un geste mécanique répété trois (au lieu de cinq) fois par jour : peu de croyants se rendent compte des formules prononcées. Les règles strictes du jeûne sont atténuées par des tempéraments; la dîme légale ne se prélève généralement que sur le mil et forme une caisse de bienfaisance administrée par le chef du village, souvent évincé par les marabouts : en raison des difficultés matérielles de tout ordre, le pèlerinage n'est accompli que par un nombre infime de marabouts exploités par les gens de la Mekke; il

1) Cf. le compte rendu paru dans la *Revue de l'histoire des Religions*, mars-avril 1918.

2) Cf. un semblable état d'esprit chez les Berbères de l'Atlas, Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920, in-8, p. 262-263.

se fait généralement par mer; naturellement, il a été suspendu pendant la guerre. Quant à la guerre sainte, elle est étrangère à l'esprit des noirs, sauf les Toucouleurs et les Sarakholés, fanatisés par leurs marabouts.

Les mosquées indigènes, autres que celles construites par les Français sont des plus rudimentaires « un carré sablonneux de dimensions variables, entouré d'une tapade de roseaux... ou simplement d'une rangée de cailloux ». Quand c'est une case-paillotte reposant sur des parois de chaume, elle prend le titre de *diama*[1]. Quant aux exercices du culte, ils sont réduits à leur plus simple expression : le *salam* (prière du vendredi, consiste surtout à imiter les gestes de l'imâm : telle était déjà la prière musulmane il y a deux siècles, comme le montre un passage de la relation du P. Labat. La mosquée est complétée par les écoles coraniques (plus de 1.500) dirigées par autant de marabouts indigènes et fréquentées par des garçons et des filles. L'enseignement consiste uniquement à apprendre aux enfants à lire, à écrire et réciter par cœur la prière et quelques sourates du Qorân.

On ne compte guère que deux grandes confréries auxquelles sont affiliés les 1.385 marabouts enseignant au Sénégal : les Tidiania (Tidjânia) et les Qadiria. La première confrérie comprend les Peuls, les Toucouleurs et une partie des Ouolofs : le reste de ceux-ci sont nominalement Qadiria, ce sont ceux chez qui les marabouts ont remplacé les brak, bourb et autres chefs indigènes. Quant aux bibliothèques, elles sont rudimentaires, et en plus du Qorân, comptent à peine quelques ouvrages de droit et de grammaire : la *Mouaṭṭa* de Mâlik, le *Mokhtaṣar* de Sidi Khalil, la *Balance* d'Ech Cha'arâni, la *Risâlah* d'Ibn Achir, l'*Alfyah* d'Ibn Mâlik, le *Bordah* et la *Hamzyah* d'El Bousiri, les *Séances* d'El Ḥariri. J'ajouterai que j'ai vu chez des marchands nègres de Podor l'édition égyptienne des *Mille et une Nuits*[2].

1) Lire *djâmi'* ou *djâmi* et non *djâma* (p. 32).

2) M. Marty mentionne p. 55 le *Mofid el 'oloum*; s'agit-il de l'ouvrage composé par Djemâl eddin Abou Bekr el Khaouârîzmi et imprimé au Qaire en 1310 hég. (cf. Hâdji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. VI, Londres, 1852, in-4, p. 42, n. 12639, le même que Djemâl eddin Mohammed ben 'Ali el Qaçouini, qui vivait en 527 de l'hég. (?) Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. I, Weimar, 1898, in-8, p. 499.

Les élèves qui fréquentent ces ecoles sont des Ouolofs, des Mandingues et des Toucouleurs. Les filles sont en nombre considérable et supérieures aux garçons. Mais cet enseignement n'a pas de suite, une fois qu'elles sont prises par les travaux du ménage et des champs. Tres peu d'élèves des écoles coraniques, sauf à Saint-Louis, fréquentent les écoles françaises. Quant aux locaux, ils n'existent pas, maîtres et élèves se réunissent soit sous un arbre, soit dans la vérandah de la maison du cheïkh. Naturellement, il n'y a pas d'examens pour sanctionner ces études. « Sur cent enfants qui sortent de l'école coranique, il y en a quatre-vingt-quinze qui ne savent ni lire ni écrire l'arabe (p. 80) »[1]. Ces enseignements sont complétés par ceux de la Médersa de Saint-Louis qui dénotent une organisation bien comprise, naturellement une création française. Il existe d'ailleurs d'autres médersas, de même origine, à Bou Tilimit et à Tonbouktou, sur lesquelles il serait intéressant d'avoir des renseignements.

Le chapitre V, Rites et pratiques, est un des plus importants de l'ouvrage. Il nous montre l'islamisme s'infiltrant chez les populations noires par le contact avec les Musulmans fabricants d'amulettes. Le nègre est foncièrement superstitieux. A côté des gris-gris traditionnels, petites cornes, dents, ongles, chevilles, etc.; il vénère les talismans écrits, car l'écriture a pour lui une vertu magique, et il leur accorde une place importante dans sa collection. C'est le point de départ de l'islamisation. Au reste, la même tendance existe chez les nègres convertis au christianisme, pour qui les scapulaires, les médailles, les chapelets sont des gris-gris d'un ordre supérieur : M. Marty nous donne une description détaillée de l'amulette et de sa fabrication. Une des plus curieuses, née sous l'influence de l'islam, est le prépuce conservé après la circoncision. Au reste, j'ai pu observer un fait semblable chez des Juifs venus de Pologne. Naturellement, la croyance aux jours fastes et néfastes existe chez les noirs, mais ici la superstition musulmane s'est superposée à la superstition indigène. Une croyance, qui n'est pas d'origine islamique, mai qui existe chez les convertis à l'islam (je l'ai même observée chez des prosélytes chrétiens) est celle au *mbagne* (chez les

1) Bien entendu, il en va tout autrement chez les noirs qui ont étudié chez les maures Trarzas ou Braknas.

Toucouleurs *wodaa* et les Sarakholés *Kabila*). Le mbagne est un être, généralement un animal, auquel une personne, une famille ou un village est soumis par des liens obscurs. Il est défendu de le toucher, quelquefois même de le voir[1] et bien entendu d'en manger. Dans la croyance des noirs aussi bien musulmans que païens, toute maladie est l'œuvre d'un sorcier : pour la combattre, il est nécessaire d'avoir recours à un contre-sorcier qui fait office de médecin[2] dont les pratiques sont connues au Sénégal sous le nom de *maraboutage*. Ceux qui les exercent ne se bornent pas à guérir par des talismans ou des opérations magiques : ils pratiquent aussi l'empoisonnement et l'envoûtement. Pendant mon séjour au Sénégal, en 1888, j'ai vu à Thiès une femme demander qu'on télégraphiât à son mari, alors à Saint-Louis, pour lui annoncer que leur enfant avait eu le cœur mangé à distance par un sorcier. La circoncision et l'excision, coutumes antérieures à l'islam sont pratiquées avec plus ou moins de cérémonies ; celles-ci ne vont pas jusqu'aux rites spéciaux d'isolement en usage chez les noirs païens. Les fêtes religieuses *Kouri* (rupture de jeûne, *el'aid es saghir*); *Tabaski* (fête des sacrifices, *'aid el Kebir*), *tamkharat* (*achoura*)[3] et *Gamou* (naissance du Prophète *moubou*) sont celébrées avec plus ou moins de pompe, mais régulièrement : la principale est le *Tabaski* (en zénaga *tifiska*)[4].

L'organisation judiciaire garantit aux indigènes le maintien de leurs coutumes. Par conséquent, là où l'élément musulman est représenté dans la population, il l'est aussi dans les tribunaux de

1) Cf. Loti, *Le roman d'un spahi*, Paris, 1884, in-18 jésus, p. 186-187.

2) Cf. Doutte *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, in-8, p. 35-39.

3) Sur l'achoura et les vieux rites que cette fête a admis cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 526-530; Laoust, *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, (*Hespéris* 1921, n° 1, p 1-61).

4) Ce mot est d'origine chrétienne : Πασχα, la Pâque. Il existe en abaggar *tafaské*, pl. *tifaskouin*. Il a fini par s'appliquer à une fête religieuse musulmane. C'est la fête du sacrifice religieux عيد الاضحا, le 10 de dzou 'l ḥidjdjah : c'est aussi le nom de la victime. En abaggar, le nom complet est *amour ntefaske*. Le nom touareg du mois lunaire de *dzou'lḥidjdjah* est en abaggur *tallit ntafaské*. Dans l'adrar' *tafaské* signifie printemps : on le trouve en dyolof : *tabaska dyā* et en aouclimmiden. Cf. mes *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, 1910, in-8, p. 39.

ubdivision et les tribunaux de cercle (juridiction d'appel) ; en outre, des tribunaux entièrement musulmans sont institués à Saint-Louis, à Dakar et à Rufisque ; dans tous, le français est seul employé. Une chambre spéciale, appelée chambre d'homologation a été créée à la cour d'appel de l'Afrique occidentale pour statuer sur les décisions des tribunaux indigènes, en temps que juridiction de contrôle. Bien entendu, à côté de l'action juridique, les pratiques de sorcellerie et d'ordalie continuent à subsister.

L'auteur passe ensuite en revue la constitution de la famille. La famille musulmane repose sur le patriarcat, mais cette doctrine est contrebalancée par la coutume nègre, surtout chez les Lebbous et les Nônes, où la famille de la femme (surtout l'oncle maternel) joue un rôle important. Chez les Peuls, c'est l'unité de la collectivité qui se développe au détriment de celle de la famille. Viennent ensuite les coutume du mariage, le divorce qui, sauf chez les Peuls, est une institution coutumière, n'ayant rien de commun avec le divorce musulman, la filiation, la tutelle, les successions, les donations ; mais ici encore les principes islamiques sont singulièrement modifiés par les coutumes locales et l'on ne saurait le regretter. L'influence française s'est fait sentir davantage sur le droit pénal ; la torture, le pilori, la bastonnade ont été supprimés : la peine de mort l'emprisonnement et l'amende ont été maintenus, mais la première n'est appliquée qu'après l'homologation de la Cour d'appel et le rejet du recours en grâce. Toutefois, la coutume intervient encore, le meurtrier peut être puni par la peine du talion, mais elle doit être appliquée sur le champ, sinon, elle se transforme en compensation pécuniaire, ou même, en Sine et Saloum, en un exil volontaire d'un an. Quant aux blessures provenant de rixes, il y a un tarif coutumier. A ce propos, l'auteur signale avec raison. l'erreur capitale qui tend à faire appliquer, par des tribunaux institués par la loi française à des indigènes qui n'ont de musulman que le nom, les règles immuables de la loi islamique, faites pour une autre société et puisées dans la traduction française du recueil de Sidi Khalil.

Quant à l'influence de l'islâm dans les coutumes ancestrales, elle se réduit à peu de chose dans les pratiques de l'accouchement, le choix du nom (sauf du prénom), l'allaitement, l'éducation de l'enfant, le mariage, les funérailles. Quoique les croyances islamiques aient pénétré plus profondément dans l'esprit des lettrés, la condi-

tion de la femme est bien supérieure à celle que lui assigne la loi de l'islâm. En ce qui concerne les distinctions sociales, les castes se sont maintenues dans leur intégrité : au dernier rang, on trouve les griots dont les privilèges ont peu à peu disparu sous l'influence française. Quant à l'alimentation, l'interdiction des boissons alcooliques est loin d'être rigoureusement appliquée. En ce qui concerne l'influence de l'arabe sur les langues du Sénégal, elle s'exerce surtout, en dehors des noms propres, dans le domaine des choses religieuses[1].

Dans le domaine économique, l'islâm n'a aucune influence sur l'agriculture, mais il a déterminé le groupement de cultivateurs autour d'un marabout, et l'on a le spectacle d'une coopérative agricole, à base confessionnelle, dont le chef spirituel et temporel est le marabout : toutefois la suppression de la traite et l'émancipation des captifs de case a porté un coup sensible aux progrès de l'islamisation dans les pays fétichistes. Pour l'élevage des troupeaux, il est surtout entre les mains des Peuls et cette industrie était exercée par eux bien avant leur conversion. Le commerce a été un élément de la diffusion de l'islam par les relations créées entre les Maures et les noirs de la rive gauche du Sénégal. L'industrie indigène est toute familiale : elle n'existe que dans les villes et l'influence européenne s'y fait sentir.

La conclusion de cet important ouvrage, c'est que si l'islam gagne des adeptes, il perd en profondeur : « le fond des croyances indigènes est toujours le même, revêtu d'une teinte musulmane Dans le marabout se fondent le sorcier, le contre-sorcier et l'homme du Nabi Mamadou (Mohammed). Ainsi la politique adoptée actuellement paraît être la plus raisonnable vis-à-vis des populations islamisées, elle a sa méthode islamique toute empreinte d'une bienveillante neutralité .. c'est la canalisation de l'islam par la politique du sourire et de l'entente... Mais vis-à-vis des peuples fétichistes, elle a repris les vieilles méthodes françaises de bienveillante protection et d'éducation directe » (p. 374 375).

L'ouvrage se détermine par dix appendices : 1° une carte ethnographique (elle eut gagné à être en couleurs) ; 2° un tableau général, par cercle, des écoles maraboutiques ; 3° tableau des marabouts

1) Cf. ma *Mission au Sénégal*, t. I, 2e partie, Paris 1910, in-8, p. 407-430.

maîtres d'école à Dakar, suivi de trente notices individuelles (sur les trente, pas un ne sait le français); 4° tableau comparatif des écoles coraniques du Sénégal en 1909-1912; 5° des traductions d'amulettes musulmanes; 6° textes arabes de ces amulettes, 7° et 8°, modèles de jugements d'un tribunal musulman sénégalais; 9° arrêt de la Cour d'appel de l'Afrique occidentale française ; 10° bibliographie. Celle ci est malheureusement incomplète et insuffisante. On y trouve des indications comme celle-ci : « Barth-Voyages ». Il eut mieux valu supprimer cet appendice ou lui donner un caractère scientifique.

En somme le volume de M. Marty est ce que nous avons actuellement de plus complet comme travail d'ensemble sur l'Islam au Sénégal et il y a lieu d'en féliciter l'auteur.

René Basset.

---

Marcel Bodin. — **La Zaouia de Tamegrout**, Paris, 1918, 37 pages, in-8. E. Leroux.

La Zaouya de Tamegrout, fondée en 983 de l'hégire (1575-1576) par Sidi Abou Ḥafs 'Amr ben Aḥmed el Anṣari, des marabouts de Sidi En Nâs, fut visitée pour la première fois par Rohlfs[1] puis par le P. de Foucauld[2] et enfin par M. de Segonzac[3] qui en a donné une description détaillée. C'est la plus importante des zaouyas du sud du Maroc : elle a essaimé dans le Sous et le Dra'a, et jusque dans le Tadla, les Djebalah et à Tanger. Ses origines nous sont bien connues grâce à un ouvrage de l'auteur de l'*Istiqṣa*, Es Selâoui en Naṣiri qui, dans un livre intitulé *Ṭala'at el Mochtari fi'n Nasab el Djafari*[4] a cherché à établir comment ses ascendants se rattachaient aux fondateurs de la zaouyah, et a utilisé un certain nombre d'ouvrages dont quelques-uns ne nous étaient pas connus même de nom. C'est à l'aide de ce traité que M. Bodin a fait l'historique de la zaouyah en y joignant des renseignements puisés à d'autres sources.

Le plus célèbre chef de la confrérie est Sidi Moḥammed ben

1) *Mein erster Aufenthalt in Marokko*, Bremen, 1873, in-8, p. 446.
2) *Reconnaissance au Maroc*, Paris, 1883, in-4, p. 293.
3) *Au cœur de l'Atlas*, Paris 1910, in-8, p. 99-106.
4) Fas 2 v. in-4, 1309 hég.

Naṣer[1], né en ramadhân 1015 hég. (janvier 1607). C'est lui qui l'organisa définitivement. Il est l'auteur de cinq ouvrages énumérés dans la *Ṭala'at* : Toutefois, dans sa *Relation*, Sidi Brahim n'en cite que quatre, sans en donner les titres, mais il ajoute qu'ils sont écrits en amazigh, c'est-à-dire en chelha[2].

La zaouyah a continué de prospérer jusqu'à nos jours : on étudie encore, suivant M. Bodin, les mêmes textes qu'au temps du cheikh Moḥammed en Naṣir. Toutefois, dans la liste qui en est donnée, je suis surpris d'y voir figurer, seule d'ailleurs, la *Lamyat el'Arab*, le poème antéislamique d'Ech Chanfarâ. N'y aurait-il pas là une erreur de titre et n'y faudrait pas voir le poème didactique sur la grammaire d'Ibn Mâlik, *la Lamyat el Af'âl*?[3]. La bibliothèque contiendrait, au dire de M. de Segonzac, 1.000 volumes, tant imprimés que manuscrits, mais on sait que les bibliothèques musulmanes passent toujours pour renfermer un nombre exagéré d'ouvrages, et M. de Segonzac cite un trait montrant que ce chiffre, à supposer qu'il ait été exact autrefois, ne l'est plus aujourd'hui, en raison des vols qui sont commis (p. 101).

La fondation de la zaouyah fut un bienfait pour le pays : l'intervention des marabouts et l'influence qu'ils avaient acquise sur des populations barbares, finirent par faire régner dans le pays une tranquillité relative. La *Relation de Sidi Brahim* en cite un exemple frappant, dû à Sidi Bou Bekr, un des fils de Sidi Moḥammed ben Nâṣir[4].

Une des caractéristiques de cette zaouyah fut qu'elle se tint toujours, autant que possible, à l'écart des sultans de Fas. Sidi Moḥammed même refusa constamment de mentionner dans la *Khoṭbah* du vendredi le nom du prince régnant, disant que c'était

1) Cf. sur lui El Qadiri, *Nachr al Mathâni*, Fas, 1310 hég. 2 v. in-4. t. II, p. 66-69; traduction Graulle et Michaux-Bellaire, Paris, 2 v. in-8, 1913-1917, t. II, p. 235-243 ; *Narrative of sidi Brahim*, texte berbère éd. Newmann, Londres, 1847, in-8, p. 228-230 : R. Basset, *La relation de Sidi Brahim*, trad. française, Paris, 1882, in-8, p. 15-16.

2) Il est à observer que le cheikh de la Zaouyah, invité à envoyer les textes berbères de la bibliothèque, n'y trouva que le *Ḥaoudh* de Mohammed b. Ali b. Brahim, connu par la publication de M. Luciani (Alger, 1897, in-4).

3) Le commentaire de la *Kâfiyah*, cité sous le nom énigmatique d'Er Râdj (p. 133), ne serait-il pas celui de Râdhi eddin el Astarabâdi ?

4) Texte berbère p. 248-250 ; traduction française p. 25-26.

une innovation dans la *sonnah*. Mais cette doctrine ne se maintint pas dans sa rigueur absolue. On vit Sidi Ahmed B. Abou Bekr devenir l'ami intime de Mouley Ḥafidh, puis entrer en relations avec Mouley el-Hiba, fils de Ma el-'Aïnin : après la défaite de ce dernier, il envoya un présent au sultan actuel, Mouley Ḥasan, et, après la prise de Taza, une lettre de félicitations au Résident général. Il n'est pas douteux qu'on obtiendra des avantages sérieux en cultivant l'influence exercée par les chefs de la zaouyah qui sont loin d'être intransigeants.

Le mémoire de M. Bodin est une bonne étude sur une confrérie importante du Maroc ; il est à souhaiter qu'elle en provoque d'autres sur un terrain si riche et si peu exploré.

René Basset.

---

E. Laoust, professeur à l'École Supérieure d'Arabe et de Berbère de Rabat. — **Mots et Choses berbères (Dialectes du Maroc)**, Paris, Challamel, 1920, xx-531 p.

L'auteur, qui s'est consacré depuis plusieurs années à l'étude des Berbères marocains, possède une remarquable connaissance de leur langue et de leurs mœurs. Il donne dans ce volume les résultats de ses investigations linguistiques et ethnographiques sur quelques points : ce sont — je suis la table des matières — I, l'habitation; II, le mobilier, les ustensiles; III, la nourriture; IV, le corps humain; les vêtements; V, infirmités et maladies; VI, le temps, l'atmosphère, le ciel; VII, la culture, le labourage; VIII, la moisson, le dépiquage, ensilage; IX, le jardin et le verger; X, le végétal, forêt, flore berbère. Ses recherches ont porté principalement sur les Ntifa, sur le dialecte desquels il a donné déjà une excellente étude. Cette tribu habite à l'est de Marrakech, dans les montagnes au nord de Demnat. Mais leur vocabulaire et leurs mœurs servent seulement de base à l'ouvrage ; on trouve dans chaque chapitre la description de très nombreuses coutumes observées dans d'autres groupes berbères du Maroc, surtout Chleuhs et Brabers, voire dans les groupes algériens ou chez les Berbères arabisés. Le plan de chacun de ces chapitres est à peu près le même. D'abord un vocabulaire, assez détaillé, en dialecte ntifi ; presque chaque mot est accompagné, en note, d'un commentaire, souvent important : son

étymologie, comment il se présente dans d'autres dialectes, quelques renseignements d'ordre ethnographique sur l'objet qu'il désigne, etc.; suivent des textes, traduits ou non, et de temps en temps quelques pages d'étude sur une technique ou sur une coutume. Cette disposition est commode à certains égards; mais elle offre aussi des inconvénients, dont le principal est de présenter presque toujours les observations sous une forme très fragmentaire. Ainsi, il est quantité de renseignements dans les notes du vocabulaire; mais il est malaisé de les y retrouver. Les petites études de détails elles-mêmes gagneraient souvent à être liées : c'est le cas, par exemple, de celles qui sont consacrées aux différentes coutumes agraires. En outre, bien des textes ne sont pas traduits : ce ne sont pas d'ordinaire, je l'admets, les plus importants, et leur substance se retrouve souvent en un autre endroit du livre; je crois cependant qu'on a toujours intérêt à tout traduire : sinon, les ethnographes qui ne sont pas tous berbérisants risquent de se trouver devant des documents difficilement utilisables.

Ces légères réserves faites, quant à la forme, je suis plus à l'aise pour dire tout le bien qu'il faut penser de cet ouvrage, dont le principal mérite est d'apporter un grand nombre de faits nouveaux très consciencieusement observés. Au point de vue linguistique, beaucoup de formes non encore relevées, venant de dialectes qui n'avaient pas pu être étudiés jusqu'ici. L'avenir dira celles qui devront être retenues parmi les étymologies et les nombreuses hypothèses sémantiques proposées par M. Laoust; mais si d'aucunes paraissent un peu aventureuses — c'était chose fatale et l'auteur ne se le dissimule pas — d'autres par contre, intéressantes et neuves, semblent dès maintenant tout à fait admissibles. Au point de vue ethnographique, les études de détail qui parsèment les différents chapitres, constituent parfois de véritables petites monographies : je signalerai notamment celle qui a trait à la culture de l'olivier et à la fabrication de l'huile (p. 440-463), et l'étude consacrée à la charrue chez les Berbères (p. 275-300). Celle-ci surtout est excellente, presque définitive.

L'un des points sur lesquels l'auteur a fait porter plus spécialement son enquête, ce sont les croyances religieuses et les rites qui se rapportent aux sujets traités. Les observations de cet ordre sont nombreuses : les unes viennent de pays déjà connus — il reste par-

tout beaucoup à glaner — les autres, de tribus encore inexplorées, de ce monde berbère de l'Atlas et de l'Anti-Atlas, presque entièrement fermé jusqu'ici même aux influences musulmanes, et qui commence à peine à s'ouvrir. Une fois de plus, on peut se rendre compte à quel point l'Islam, dont tous se réclament, a peu pénétré, en réalité, les Berbères. Partout, plus ou moins clairement, les vieux cultes transparaissent : on en trouve ici quelques témoignages nouveaux. Telle est la prière que les femmes kabyles adressent chaque matin, après douze siècles d'Islam, au génie familier, protecteur de la maison ; tels sont les restes recueillis çà et là du culte des astres, soleil et lune : prière des Ida Oukensous (Anti-Atlas) à l'apparition du premier quartier, superstitions du foyer en rapport avec les pratiques solaires : observations d'autant plus précieuses que le culte des astres, en contradiction manifeste avec l'Islam, a été combattu par lui plus âprement qu'aucun autre, sans qu'il pût se trouver entre eux quelqu'un de ces accommodements auxquels, en d'autres circonstances, l'Islam se prêtait volontiers. Signalons, en outre, les croyances relatives au mauvais œil et à la manière de s'en protéger ; aux jours fastes et néfastes ; à quelques maladies et à leurs remèdes : ceux-ci, comme on peut le croire, sont presque toujours une série d'exorcismes ou de pratiques magiques ; la médecine berbère s'attaque, chose normale et logique, à la cause première plutôt qu'à ses effets, à la puissance malfaisante plutôt qu'à la maladie.

Mais ce livre étant consacré principalement à la vie agricole, croyances et rites agraires y tiennent une très grande place. Ils la méritent. Chez les sédentaires dont toute la vie dépend de la moisson, ils forment le fond des pratiques sociales et religieuses. Leur importance dans l'Afrique du Nord n'avait point échappé jusqu'ici : leur rôle très apparent, et la place que tient l'étude de ce genre de rites dans les travaux de ces dernières années avaient déjà à plusieurs reprises, attiré sur eux l'attention des ethnographes. Sur bien des points, l'enquête de M. Laoust ne fait donc que compléter et confirmer les observations faites ou recueillies par M. Doutté dans *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1909) et surtout par M. Westermarck, dans *Ceremonies and Beliefs connected with... the agriculture... in Morocco* (Helsingfors, 1913). Mais elle apporte aussi un grand nombre de faits absolument nouveaux.

D'une manière générale, M. Laoust applique aux rites agraires des Berbères les théories de sir J.-G. Frazer. C'était déjà la méthode de M. Doutté ; et il faut bien reconnaître que très souvent les faits relevés ici pour la première fois semblent apporter de nouvelles confirmations à cette façon de voir. Tel est le sacrifice que font, le premier jour des labours, les paysans du village de Bou-Âboûd chez les Mtougga (dans l'Atlas, au sud de Marrakech) : chaque propriétaire égorge sur son champ un bouc ou un mouton, dont le sang est versé en un trou creusé en terre, et dont la chair sert à des usages rituels : il agit ainsi, c'est sa propre expression, pour restituer à son champ la « force de la terre » (p. 315-316). Certes, nous connaissons déjà un très grand nombre de sacrifices agraires dans l'Afrique du Nord ; mais ils s'accomplissent surtout à d'autres moments, dans le champ, une fois la moisson terminée, et plus souvent sur les aires à battre, après le dépiquage, lorsque l'on va manger pour la première fois du grain nouveau, ou l'ensiloter. Mais si ces sacrifices sont en rapports étroits avec la récolte de l'année suivante, à laquelle ils sont nécessaires, aucun n'est de sens aussi net que le sacrifice de Bou-Âboud. Dans le même village existe une autre coutume très significative. En bien des endroits, chez les Berbères, quand arrive la récolte, dans chaque champ un des moissonneurs reçoit le titre de *roi de la moisson* ; c'est tantôt un homme pieux et considéré, tantôt le plus habile ouvrier ou le chef d'équipe ; il a sa place traditionnelle à l'extrémité de la ligne des moissonneurs, et possède quelques prérogatives d'ordre spécial, comme, par exemple, de couper la première ou la dernière gerbe, ou de prononcer quelque formule rituelle à propos de la mort du champ. A Bou-Âboud, son rôle se précise singulièrement. Le roi, là, c'est le maître du champ, à ses côtés est son fils. Lorsque arrive la fin de la moisson, le roi s'approche de la dernière gerbe pour la couper. A ce moment tous les moissonneurs se précipitent sur lui, le ligottent, le transportent à la mosquée, où il lui faut discuter avec le taleb les conditions de son rachat — le taleb, représentant de l'Islam, a hérité souvent d'attributions bien peu islamiques. — Contre une rançon de moutons sitôt égorgés, de miel, de beurre, le prisonnier retrouve sa liberté ; et c'est son fils qui coupe la dernière gerbe (p. 372-3).

Ce n'est pas le seul point sur lequel l'enquête menée par M. Laoust

auprès des tribus particulierement arriérées vienne confirmer — encourageant contrôle — les conclusions auxquelles avaient déja amené l'étude des populations berbères plus évoluées que nous avions presque seules pu observer jusqu'ici. C'est le cas aussi des rites sexuels, et des rapports de beaucoup d'entre eux avec l'agriculture. Ces rites sont mentionnés dans l'Afrique du Nord par les auteurs anciens; il nous sont attestes à différentes époques; et les récits populaires affirment en maints endroits l'existence de scènes d'orgies rituelles, qui ne sont peut-être plus aujourd'hui qu'un souvenir, mais dont le caractère de rites agraires semble assez aisément discernable Or M. Laoust a retrouvé à Douzrou, chez les Ida Oukensous de l'Anti-Atlas (p. 191-193), encore bien vivante aujourd'hui, une cérémonie au cours de laquelle, deux personnages en chair et en os, deux époux d'une heure, s'unissent rituellement dans la mosquée; — la maison commune —. Cela se passe un jour de printemps, au moment où les jeunes pousses vont sortir de terre, et les deux personnages ont été préalablement, par toute une série de rites et de formules, mis en rapports magiques avec la récolte future : leur union assure l'abondance. Cérémonie très archaïque, mais non point isolée : elle s'apparente à tout le groupe des rites si variés et si nombreux en Berbérie, qui montrent à tout propos un lien étroit entre la récolte et les mariés de l'année ou, qui font intervenir de symboliques fiancés. Mêmes rapports entre les rites agraires et sexuels dans une fête des Aït Isaffen (p. 217-223), habitants eux aussi de l'Anti-Atlas, au cours de laquelle un bâton phallique — M. Laoust, à son propos, prononce, un peu vite je crois, le mot d'idole — est frotté d'herbe verte. Mais cette cérémonie est moins claire : il s'y mêle toute sortes d'éléments differents, rite d'expulsion du mal, et surtout rites du feu, qui semblent prépondérants[1].

La même idée d'une union magique de la terre avec la puissance fécondante, union d'où naît la récolte, se trouve dans beaucoup des rites de pluie. Ces rites sont nombreux dans l'Afrique du Nord : il devait nécessairement en être ainsi dans un pays où la crainte de la sécheresse est le constant souci de l'agriculteur, où dans les

1) Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* ont déjà eu connaissance de cette cérémonie par le resume qu'en a donné M. Bel, d'après les notes de M. Laoust. Voir t. LXXV (1917-1), p. 113-120.

années au cours desquelles il ne pleut pas, ou pas assez, il n'y a pas de récolte, et, souvent même, pas de semailles possibles. Aussi les rites de pluie ont-ils été étudiés à plusieurs reprises : notamment par M. Bel (in *Rec. de Mém. et de Textes publiés en l'honneur du XIV^e Cong. des Orient.*, Alger, 1905), Doutté (*op. cit.*) et Westermarck (*op. cit.*). M. Laoust, apportant toute une série de documents originaux, consacre à son tour une étude détaillée à deux groupes de ces rites, ceux de la cuiller à pot (*taghonja*) et ceux de la bannière (p. 204-240). L'on sait en quoi consistent les premiers, aujourd'hui classiques : quand la pluie manque, les femmes promènent en cortège une poupée faite le plus souvent d'un cueiller à pot habillée comme une fiancée ; cette promenade s'accompagne de nombreuses pratiques de magie sympathique et de chants dans lesquels on invoque la pluie. Il n'est pas douteux que la poupée déguisée en fiancée ne symbolise la terre prête à recevoir l'époux attendu, *Anzar* (la pluie, masculin) que l'on appelle à grands cris ; or M. Laoust a trouvé dans la cérémonie telle que la pratiquent les Infedouaq (région de Demnet), ce second personnage représenté, sous son nom, par une deuxième poupée dont l'armature est faite par un pilon à mortier (= phallus) ; les femmes en promenant ces poupées, chantent : « O Telghonja, qui t'a épousée? — C'est Anzar qui t'a épousée ! » Le rite est ainsi très clair, et M. Laoust en a bien compris le sens. Mais il a cru pouvoir aller plus loin ; il fait remarquer que la poupée féminine est appelée souvent *Telghonja* ou *Belghonja*, au lieu de *Taghonja*; que d'autre part on conserve quelquefois le nom de *Taghonja* à une poupée dont l'armature est faite non plus d'une cueiller à pot, mais d'un entonnoir, ou d'une pelle à vanner, ou même qu'on applique ce nom à certaines cérémonies destinées à demander la pluie, où n'apparaît plus de poupée du tout; il en conclut que *Telghonja* devait être un nom propre, différent de *taghonja*, cuiller ; et que ce nom (où se retrouverait peut-être le *El* sémitique[1]), aurait été celui « d'une divinité sans légende, qui semble avoir tenu une place éminente dans l'ancien panthéon berbère ».

1) Hypothèse difficile à soutenir, *El* fut bien employé par les Phéniciens d'Afrique comme épithète générale de dieu (cf. Gsell, *Hist. anc. de l'Afrique du Nord*, t. IV, p. 235). Mais dans le cas présent, on attendrait au moins la forme féminine *Elat* (*Ilat* ou *Allat*), laquelle est attestée en Afrique.

J'avoue que je ne peux suivre M. Laoust jusque là. Les arguments qu'il met en avant, pour sérieux qu'ils soient, ne semblent pas encore suffisamment concluants pour prouver d'une façon certaine l'existence d'une déesse berbère *Telghonja*. Cette forme du mot peut s'expliquer de façon assez naturelle. La cérémonie existe partout chez les arabisés; et la poupée y porte le nom arabisé d'*elghonja* : rien d'impossible à ce que ce mot ait été réemprunté à son tour, peut être avec la cérémonie, par certains Berbères : dans ce cas, la forme *Telghonja* est tout à fait conforme aux lois ordinaires qui règlent le passage des mots arabes en berbère. Un pareil retour n'est point un fait isolé. D'autre part, ce n'est pas la seule fois que le nom de l'armature d'une poupée rituelle finisse par devenir celui de la poupée elle-même : et M. Laoust, un peu plus loin, en donne justement un exemple : chez les Aït Mzal de l'Anti-Atlas, des poupées qui jouent un rôle dans les rites d'expulsion du mal sont appelées *amernou* et *tamernout* « du nom de l'axe du moulin qui leur sert d'ossature[1] ».

Enfin, si le nom de *taghonja* se retrouve là où la poupée n'est pas faite d'une cueiller à pot, ce n'est pas non plus un argument décisif. Une telle substitution est rare : la cueiller est si ordinairement employée que son nom a pu devenir sans difficulté synonyme de « poupée — ou même cérémonie — destinée à provoquer la pluie ». Un emploi si général s'explique aisément, non seulement par la forme de la cueiller à pot, mais par son évidente valeur symbolique : c'est un instrument qui sert à verser, et qui est par nature en contact avec la bouillie, faite de farine de grains. Or les objets que nous lui voyons substitués, possèdent presque toujours un de ces caractères, mais un seul : ce sont par exemple un roseau — qui pousse dans les eaux, — un entonnoir au bout d'un bâton, ou une pelle à vanner. La cueiller à pot leur est donc bien supérieure. Pour toutes ces raisons, je ne sais s'il faut voir dans Taghonja ou Telghonja, autre chose que la cueiller à pot, revêtue pour un instant d'un rôle symbolique considérable : substitut magique de la terre altérée, elle est vénérée en tant que tel. Quoi qu'il en soit,

1) C'est pour cette raison que le nom de *mata*, poupée, qui joue le principal rôle dans une cérémonie, dont il sera question plus loin, semble devoir être en rapport avec *mta*, gerbe, plutôt que provenir de quelque autre des étymologies proposées, p. 335-336 n.

nous possédons maintenant de cette cérémonie un grand nombre d'exemples nouveaux. Nous savons aussi qu'on la célèbre non seulement pour demander la pluie, mais aussi, pour provoquer la crue nécessaire dans les vallées sahariennes où il ne pleut pas, et où l'on cultive le lit des rivières resté humide de l'eau qui y coule quelques jours par an. Cette dernière constatation est loin d'être sans intérêt.

En même temps que les rites de la poupée, M. Laoust étudie ceux du roseau et de la bannière. Ils sont souvent mêlés : il est fréquent que des bannières accompagnent les cortèges de la *taghonja*, comme le font d'ailleurs, toutes sortes de rites de pluie d'un autre ordre : l'accumulation de rites ne peut que hâter l'effet attendu. Mais souvent la bannière est employée seule, soit lorsque la pluie est immédiatement désirée, soit lors de certaines fêtes agricoles ou saisonnières où il est d'usage de la demander. On s'explique pourquoi la bannière est un puissant charme de pluie : le roseau qui forme la hampe pousse dans les endroits humides; l'étoffe choisie peut être déjà douée par elle-même de vertus particulières : souvent elle vient d'un sanctuaire, ou a été empruntée à une personne douée de pouvoirs spéciaux; la bannière, flottant dans l'air, est un charme de vent, que l'on utilise souvent à l'époque des vannages; et le vent amène les nuages. Au besoin, on la traite comme la poupée, et on l'arrose solennellement, ce qui renforce le rite. Mais la bannière a encore un autre pouvoir, qui est de chasser les mauvaises influences. Parfois, là où M. Laoust voit en elle un charme de pluie, j'y verrais plutôt un épouvantail magique. C'est le cas par exemple de celle avec lesquelles les femmes des Ntifa viennent éventer les moissonneurs à la fin de leur travail; de celles qu'un peu partout, sur les aires à battre, on plante dans les tas de grains — comme on y met du fer ou du sel — ; de celles que tiennent les femmes pendant que s'accomplit la circoncision de leur fils; de celles que l'on porte dans les cortèges nuptiaux, et qui accompagnent parfois la fiancée partout où elle va dans les jours qui précèdent le mariage : autant de périodes critiques ou d'endroits où les mauvaises influences, incarnées par les génies, sont particulièrement à redouter.

L'on ne saurait toutefois reprocher à M. Laoust de n'avoir pas vu l'importance, en Berbérie, des rites d'expulsion du mal : bien au contraire. Il a fort exactement reconnu que le travail magique du

laboureur est double : d'une part, aider ou provoquer l'action des forces germinatrices — c'est le sens des cérémonies que nous avons vues jusqu'ici —, d'autre part, chasser de son champ les mauvaises influences. Mais il faut reconnaître que les deux sortes de rites se mêlent souvent si bien que le départ devient très difficile à faire : et parfois le même rite semble être à deux fins. Tel est le cas de la cérémonie de Mata, célébrée au sud de Tanger à l'époque du desherbage, — il en est ici une nouvelle description — et au cours de laquelle on se dispute une poupée symbolique : sa possession, pour qui la conquiert, est un gage d'abondantes récoltes ; et cependant, elle semble emporter des champs les mauvaises influences : l'épuration magique accompagne l'épuration physique. Tel est le cas aussi de certaines cérémonies de rogations dans l'Anti-Atlas ; et de bien d'autres encore.

Mais il est des rites plus clairs, qui sont uniquement destinés à expulser ou à apaiser les mauvaises influences, c'est-à-dire les génies : ils sont très nombreux dans ce volume. Je passe sur ceux qui sont de même ordre que les rites déjà connus ; mais le résultat le plus précieux des travaux de M. Laoust est peut-être d'avoir révélé l'existence dans l'Anti-Atlas de tout un groupe de cérémonies d'expulsion du mal, d'une portée extrêmement considérable. Ce sont les cérémonies d'*asifed* (littéralement : expulsion), par lesquelles, au printemps ou peu avant la moisson, on débarrasse les champs des vers rongeurs, des oiseaux pillards, ou des génies dévastateurs. Elles sont de plusieurs sortes : les unes consistent à porter une offrande propitiatoire en un endroit consacré, presque toujours sous un certain arbre ou devant une grotte : or, arbres et grottes, sont parmi les lieux de passage par lesquels les génies, d'essence souterraine, parviennent sur le sol. Ces offrandes sont accompagnées de formules où reviennent très souvent les mots : « Voici votre part, ô génies et petits oiseaux ! ». Cette formule est des plus intéressantes : elle montre la connexion étroite qui existe dans l'esprit de ces populations entre toutes les mauvaises influences qui menacent les champs : elles sont, les unes et les autres, de même ordre, également matérielles et magiques ; et l'on invoque un personnage mystérieux, 'Al-Igdad ou 'Ali Gzaïout, génie supérieur, roi à la fois des génies et des petits oiseaux.

On espère par ces offrandes propitiatoires, en leur portant d'avance

leur part, détourner les influences dévastatrices ; ailleurs, on les expulse du champ une fois qu'elles y sont venues : on les transfère dans le corps d'une ou d'un couple de poupées, que l'on promène solennellement dans le champ, et que l'on va déposer auprès d'arbres ou de grottes consacrés. Or ces poupées sont toujours habillées en mariées ; la poupée féminine, quand elle est seule, est souvent la « fiancée d'Ali », à la fois offrande au roi des génies, et bouc émissaire. Ces cérémonies portent souvent le nom etrange de « Mariage des oiseaux » : Ce nom s'explique quand on connaît la cérémonie correspondante chez les Ida ou Qaïr et chez quelques autres tribus de la même région, au cours de laquelle on lapide solennellement un couple d'oiseaux attachés à des bâtons, et habillés en mariés. Sans qu'il soit besoin d'insister, on comprend l'intérêt capital de ces cerémonies : si tous leurs éléments sont encore loin de nous apparaître très clairs aujourd'hui ; si elles posent un grand nombre de problèmes nouveaux, elles nous aident déjà à comprendre bien des faits berbères demeurés obscurs jusqu'ici.

On voit par ces quelques exemples, quelle inestimable contribution le livre de M. Laoust apporte à la connaissance des Berbères. L'on peut ne pas se rallier à toutes ses conclusions : il n'en reste pas moins qu'il y a là une très grande quantité d'observations, dont beaucoup sont tout à fait originales, et qui ont été faites avec une précision extrême, et une parfaite probité scientifique. Aux autres chapitres maintenant : une enquête si fructueuse ne doit pas s'arrêter là.

HENRI BASSET.

---

Mgr Albert FARGES, docteur en philosophie et en théologie, lauréat de l'Académie française, ancien directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris. — **Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques. Traité de théologie mystique à l'usage des séminaires, du clergé et des gens du monde** (Paris, maison de la Bonne Presse, rue Bayard, 5 ; 1920 ; in-8 de 640 pages ; prix : 12 fr.).

L'ouvrage se divise en deux parties. La première est consacrée au phénomene essentiel de la vie mystique », qui est « l'oraison infuse

de contemplation ». Cette oraison d'union parfaite est un mariage spirituel, précédé de fiançailles et suivi de maternités spirituelles. L'auteur parle assez longuement des fiançailles. « Ces faits, dit-il, sont si nombreux dans les vies des saints, contrôlées par les savants hagiographes que sont les Bollandistes, qu'il y aurait témérité à contester leur authenticité parfaite ». Il est plus bref sur les maternités spirituelles. Puis-je prendre la liberté de lui signaler, comme un digne sujet d'études, celles d'une des plus grandes mystiques du XIXe siècle, la première abbesse de Solesmes?

Dans la seconde partie de son livre, l'auteur examine « les phénomènes accidentels ou merveilleux » de la vie mystique « et leurs contrefaçons naturelles et diaboliques » (visions, extases, stigmatisations, lévitations, etc.). Conformément à la théologie catholique, l'auteur reconnaît au diable un grand pouvoir. Par exemple, il pense que la catastrophe du Bazar de la Charité (4 mai 1897) fut « le résultat d'un crime », et il n'a « jamais douté de sa préméditation ». « Or, le démon, qui l'avait inspiré et savait jusqu'à quel point il devait compter sur ses complices, pouvait à bon escient se payer le luxe d'une telle prophétie ». C'est pourquoi il fit annoncer la catastrophe plusieurs mois à l'avance par une « voyante parisienne », « Mlle C... » dit Monseigneur avec discrétion.

Cette information peut paraître singulière ; mais le savant auteur en fournit un bon nombre de ce genre. Il donne même comme Français les trois aimables saints Stanislas Kostka, Louis de Gonzague et Jean Berckmans, qui ne sont venus en France qu'à l'état de reliques.

On voit que l'auteur est familier avec les Bollandistes, dont il ne peut écrire le nom sans ajouter que leur critique est « hors pair », « sévère, et fait autorité parmi les historiens ». Cependant il ne semble pas s'être aperçu que les Bollandistes sont moins des appréciateurs que des éditeurs de textes, et que leurs exigences critiques ont beaucoup varié; il paraît les goûter surtout aux époques où elles n'étaient pas grandes, et il passe complètement sous silence l'opinion de leur plus savant chef, le Père Charles de Smedt, sur le tempérament de sainte Thérèse.

L'auteur est aussi versé en psychologie qu'en histoire. Mais il n'est pas enclin aux explications physiologiques. Il attribue à « la malice diabolique », et non pas au tempérament, « les tentations de gour-

manifestes à peine vraisemblables » qu'éprouvait Marguerite-Marie Alacoque. Cependant le diable y était-il pour quelque chose, puisque la boulimie est un des symptômes de la maladie dont souffrait cette sainte ? Le vénérable M. Olier, que Mgr Farges cite très fréquemment, ne fut-il pas aussi un mythomane des plus caractérisés ? Il ne fortifie pas la thèse de Mgr Farges, qui est précisément que les « grands mystiques » ne sont pas des névrosés.

Pourquoi encore Mgr Farges cite-t-il si fréquemment et si favorablement des auteurs discrédités par leur crédulité, comme le chanoine Ribet et le Père de Bonniot qui fut une des dupes de la mystification Diana Vaughan ? Peut-être aussi n'a-t-il pas assez tenu compte des travaux de prêtres qui ne sont certes aucunement rationalistes, comme M. l'abbé Saudreau, auquel il préfère le P. Poulain. Sur ce point, d'ailleurs très secondaire, le savant auteur me semble légèrement en retard. Enfin, j'aurais aimé que le vénérable prélat fût plus courtois envers ce qu'il appelle « la tourbe des rationalistes contemporains, savants et philosophes ». Si ces gens-là s'avisaient d'éplucher son livre, ils y trouveraient une mine inépuisable de polémiques fâcheuses.

Ces quelques remarques n'enlèvent évidemment rien à la puissante dialectique et au talent d'exposition de l'auteur. Il a tenu longtemps une place très distinguée dans l'enseignement supérieur et dans l'apologétique catholique. Son livre paraît avec l'*imprimatur* d'un évêque, ancien élève de l'École normale supérieure, recteur de l'Institut catholique de Paris et membre de l'Académie française. Aussi m'a-t-il semblé qu'un ouvrage aussi autorisé et traitant d'un sujet si difficile devait être signalé un peu longuement.

Albert Houtin.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Charles Corbière. — **Le christianisme et la fin de la philosophie antique.** *Essai sur la polémique du néo-platonisme avec le christianisme.* Paris, Fischbacher, 1921, 292 p. in-8. — **Quid de Graecis saeculo secundo senserint christiani apologetae.** Cahors, A. Coueslant, 1919, 61 p., in-8. — Deux beaux sujets, mais non pas précisément neufs. M. Corbière ne les a point rajeunis; je pourrais dire : au contraire, car il se rend si peu compte de la position actuelle des problèmes qu'il aborde, que ses deux livres passeraient aisément, n'étaient quelques références à des travaux assez modernes, pour deux manuscrits oubliés dans un tiroir depuis le milieu du siècle dernier et publiés par les mains pieuses d'un héritier scrupuleux. M. Corbière a travaillé avec conscience et zèle; son mérite n'est pas niable, mais il s'est mal informé. Le lecteur compétent demeure stupéfait de le voir faire état de vieilleries désuètes et parfois dangereuses — telles les traductions du président Cousin — et ignorer des livres récents d'une importance capitale.

Peut-être s'est-il trouvé placé dans des conditions défavorables à la constitution d'une bibliographie vraiment « au courant » ; il faut le regretter, mais, en ce cas, mieux valait assurément ne point se risquer à traiter des sujets qui demandaient une documentation beaucoup plus complète et plus solide. M. Corbière a tiré assez bon parti de ses ressources, mais elles étaient médiocres.

Il mérite un autre reproche : prétendant faire œuvre d'histoire et de critique indépendantes, il a laissé paraître en maints passages et dans sa conclusion, en faveur du christianisme, une partialité un peu naïve et tout à fait hors de propos dans une étude scientifique. Personne ne conteste à personne le droit de professer que le christianisme est la religion parfaite et que les autres se trouvent devant lui comme si elles n'étaient pas, mais ce sont là opinions et sentiments personnels, qui n'ont rien à voir avec les raisons et les conclusions de l'histoire. Le désir de juger n'aide pas toujours à comprendre et il s'en faut que M. Corbière ait toujours bien compris les hommes et les idées dont il parle.

Je n'aurai pas le mauvais goût de poser trop lourdement le doigt sur des phrases plutôt fâcheuses, qui indisposent un peu le lecteur et qui vieillissent le livre. J'aime mieux dire qu'on trouvera, dans le premier des deux volumes en cause, des analyses intéressantes, avec un rappel de faits et d'idées utiles,

qui ne sont pas tous très connus, ni ordinairement bien mis à leur place. L'exposition est claire et, en l'espèce, c'est un mérite appréciable. Si M. Corbière veut bien se persuader d'abord qu'il a encore à apprendre dans l'art de travailler, ensuite qu'il lui faut élargir son horizon et émanciper son sens critique, il pourra rendre à la science des origines chrétiennes des services fort appréciables. Tel qu'il est, son livre n'est pas inutile, mais il demeure insuffisant.

Quant à sa petite dissertation latine, elle n'apporte rien de nouveau. Clément d'Alexandrie y est cité d'après une édition de 1641 et Josèphe d'après une édition de 1514. Au regard de l'histoire des persécutions on s'en tient à Aubé. Puisque l'auteur connaissait l'excellente étude de M. A. Puech, je me demande pourquoi il n'a pas jugé qu'elle rendait la sienne superflue.

Ch. Guignebert.

J. Tixeront. — **Mélanges de Patrologie et d'histoire des dogmes.** — Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, 1 vol. in-12 de v-379 p. Prix : 7 fr. — M. l'abbé Tixeront est bien connu par ses travaux d'histoire des dogmes et de patrologie. Il a jugé à propos de réunir en volume un certain nombre de conférences faites aux facultés catholiques de Lyon où il professe, ou publiées en diverses revues.

Les conférences qui traitent entre autres de saint Ignace, du Pasteur d'Hermas, de la lettre des églises de Lyon et de Vienne, sont de simples travaux de vulgarisation. A propos de saint Ignace, par exemple, M. Tixeront se borne à caractériser la pensée de l'évêque d'Antioche, il indique que ses épîtres ont été autrefois contestées mais qu'actuellement, même dans les milieux non catholiques, on tend à admettre l'authenticité des sept épîtres grecques dans la récension brève. Il cite à ce propos l'opinion de Harnack, mais ne parle pas des travaux d'une importance capitale de Zahn et de Jean Réville. Il n'indique pas non plus comment se pose le problème. Il lui suffit de donner l'impression rassurante qu'il y a eu autrefois des doutes et qu'ils sont maintenant dissipés. D'un autre côté, en analysant la pensée d'Ignace M. Tixeront ne met pas en lumière la place qui lui revient dans l'évolution soit des idées soit des institutions. C'est dire que si les jeunes séminaristes peuvent trouver chez M. Tixeront un portrait édifiant de l'évêque d'Antioche, ceux qui veulent aborder scientifiquement l'étude de ses idées et de son rôle feront bien de choisir un autre guide. On pourrait faire à peu près les mêmes remarques à propos de presque tous les chapitres du livre. Les quatre derniers seuls (des articles de revue) présentent un peu plus d'originalité. En voici les titres : Les concepts de nature et de personne dans les Pères et écrivains des v^e et vi^e siècles. La lettre de Philoxène a Abou-Niphir. La doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand. Le rite du Matal.

Maurice Goguel.

E. Jacquier. — **Études de critique et de philologie du Nouveau-Testament**. Paris, Lecoffre Gabalda, 1920, 1 vol. in-12 de VI-513 p. Prix 10 fr. — Le titre de ce volume ne répond pas parfaitement à son contenu. Ce ne sont pas des études personnelles que nous donne l'abbé Jacquier, c'est une revue qu'il passe des principaux travaux de critique néo-testamentaire parus depuis l'achèvement de son *Histoire des livres du Nouveau Testament*. Ce volume rendra des services par l'abondante bibliographie qu'il contient et par l'aperçu objectif, exact, bien que parfois un peu superficiel, qu'il donne d'un très grand nombre de travaux. Les analyses sont brèves, suffisamment explicites cependant pour qu'on puisse se rendre compte de ce que contient l'ouvrage ou l'article étudié.

M. Jacquier fait figurer parmi les documents dont il rend compte certaines décisions pontificales. On comprend, à son point de vue, qu'il l'ait fait, mais on éprouve cependant une véritable stupéfaction en voyant qu'un homme qui entend pratiquer la science, accepte ainsi de se laisser fixer des barrières qu'il n'a pas le droit de dépasser. Cela est d'autant plus surprenant qu'il faut admirer le labeur diligent de M. Jacquier qui suit avec un grand zèle et un soin méticuleux les productions de l'exégèse et de la critique contemporaines. On regrettera aussi que l'allure par trop objective de ce travail ne permette pas toujours de reconnaître clairement quelles sont les opinions personnelles de l'auteur.

Formulons enfin un dernier desideratum, c'est que l'auteur n'ait pas cru devoir porter un jugement d'ensemble sur la multiplicité des travaux qu'il avait analysés et n'ait pas essayé de dégager certains traits ou certaines tendances communs pour caractériser les voies nouvelles dans lesquelles marche la critique.

Enfin, on notera que M. Jacquier se fait de la critique du Nouveau Testament une notion un peu étroite, il n'y fait entrer que ce qui touche directement les questions d'ordre littéraire et exclut ainsi les problèmes de pensée religieuse et l'épineuse question des relations du christianisme primitif avec l'hellénisme contemporain.

Maurice Goguel.

Rendel-Harris. **The Origin of the Doctrine of the Trinity**. A popular exposition. Manchester, University Press, 1918, in-8, 41 p. — Cette conférence n'est qu'un exposé populaire sans aucun appareil scientifique de la théorie développée par M. Rendel-Harris dans ses deux ouvrages *Testimonies* et *Origin of the Prologue to St. John's Gospel*. Il suffit donc de renvoyer à ce qui a été dit ici même de ces travaux[1].

Maurice Goguel.

1) Sur les *Testimonies*, voir les articles de MM. Alfaric (t. LXXVI, p. 353 et s. et Guignebert (t. LXXXI, p. 58 et s.) et sur *Origin...*, mon article (t. LXXVIII, p. 172 et s.).

A.-J. Wensinck — 1° **The Etymology of the arabic djinn** (spirits). — Amsterdam, J. Müller, 1920 in-8, — 2° **Supplementary notes on the etymology of the arabic djinn** (spirits). — Amsterdam, 1920 in-8. — La ressemblance extérieure du latin *genius* et de l'arabe *djinn* avait fait croire à un emprunt de cette dernière langue à la première, mais l'inexactitude de cette étymologie est maintenant généralement reconnue : au point de vue philologique *genius* ne correspond pas à *djinn* et le génie latin n'a rien de commun avec le *djinn* arabe. En le comparant aux mots dérivés de racines analogues dans ces langues, M. Wensinck a établi que la signification primitive était l'idée de couvrir[1], que le mot exprimant cette idée est employé pour indiquer la façon dont les esprits agissent avec les hommes, c'est-à-dire comment un esprit vient sur un homme, pénètre en lui, le maîtrise et finit par se substituer à lui : c'est la possession démoniaque, celle que connut Moḥammed au commencement de sa mission, et, comme l'a fait remarquer l'auteur, une véritable incarnation.

Dans le second article, M. Wensinck réunit quelques citations à l'appui de sa démonstration : on pouvait y ajouter ce que dit Zamakhchari (*Asas*, I, p. 91-92) qui confirme entière cette interprétation[2]. Celle-ci est définitivement acquise à la science et l'auteur a eu ce mérite de régler une question de mythologie, non pas seulement arabe, mais sémitique.

René Basset.

A.-J. Wensinck. — **The Ocean in the literature of the Western Semites**. — Amsterdam, 1918, xii-66 pages, gr. in-8. — L'exposé des croyances des Sémites occidentaux sur l'Océan est un sujet excessivement vaste surtout si l'on y comprend l'origine de ces croyances. M. Wensinck a sagement limité la question en écartant ce qui, pour les Juifs peut être un emprunt babylonien ou peut-être sumérien, ou ce que les auteurs arabes ont tiré des Grecs. En outre, l'objet de ces recherches est l'Océan par lui-même et les croyances dont il est l'objet et non les superstitions ou les traditions locales relatives à la mer et au folk-lore maritime.

Consacré à l'Océan dans la cosmogonie, le premier chapitre relève, avec preuves à l'appui, ce fait curieux, qu'à côté de l'Océan considéré comme créé par Dieu et soumis à lui, nous trouvons dans la Bible même, l'indication d'une lutte

1) Il est à remarquer que le verbe GNN n'existe pas en gheez qui possède cependant le substantif *gānēn* démons, génie, et le dérivé *gānēnāwī* démoniaque.

2) Une légende analogue à celle qui est mentionnée, I, p. 6, note 2 s'applique à un personnage antérieur à Ḥassan b. Thâbit ; le vieux poète arabe 'Abid b. el Abraṣ (cf. *Kitâb el-Aghâni*, Boulaq, 1285 hég. in-4, t. XIX, p. 74 ; Lyall, *The Dīwāns of 'Abid ibn-al Abraṣ and 'Amir ibn at Ṭufail*, Leiden, 1913, in-4, p. 8.

entre deux adversaires : Jahvé et Tehoum (l'abîme), celui-ci vaincu par le premier qui établit contre lui une barrière. Tehoum est figuré par Leviathan, représenté tantôt comme un dragon, tantôt par un serpent. Cette croyance a passé dans la théologie musulmane où Léviathan reçut le surnom de Balahout, tandis que Tehoum est devenu le dragon (*Tannin*) tué par Iskander (Alexandre) dans une des îles de l'Océan occidental. Mais c'est surtout comme agent au service du Très-Haut, dont le trône est porté sur les eaux, que l'Océan est généralement représenté dans les traditions en cours.

Jusqu'alors, il n'occupe pas de place définie. Il arrive, cependant, à être localisé et devient, soit la mer souterraine qui joue dejà un rôle dans le déluge[1], dans les traditions hébraïques, syriaques et musulmanes, et qui donne naissance aux eaux terrestres, soit la mer qui entoure les terres, l'Océan fleuve des poèmes homériques et dont les bords, au moins à l'Occident, sont marqués dans les traditions arabes par une statue, une tour, une colonne[2]. Ces traditions en rapport avec la légende d'Alexandre[3] sont étudiées avec le plus grand soin par M. Wensinck.

Reprenant la distinction qu'il a établie entre les deux aspects sous lesquels l'Océan a été représenté : d'un côté un pouvoir impie, chaotique et négatif, de l'autre un pouvoir productif, cosmique et positif, l'endroit du paradis où jaillit la source de la vie ; l'auteur réunit dans le dernier chapitre, le caractère de l'Océan, les traits qui conviennent à ce double aspect. Après une étude approfondie des passages bibliques concernant le Tehoum, nous retrouvons la légende d'Alexandre qui veut visiter le pays des Ténèbres et le Paradis, ce qui amène M Wensinck a discuter leur place dans les légendes, d'après les sources syriaques, éthiopiennes et arabes.

J'espère avoir donné par cette analyse une idée de l'importance du mémoire de M. Wensinck qui, le premier, a traité dans son ensemble une question aussi obscure et qui l'a fait avec un esprit critique et une abondance d'informations qui mérite toutes nos louanges.

René Basset

1) Cf. Moreau de Jonnès, *L'Océan des anciens et les peuples préhistoriques*, Paris, 1872, in-12, 1re partie, I., ch. III (réserves faites sur les théories fantaisistes de l'auteur), F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 1re partie, Paris, 1880, in-12, ch. VIII, p. 392-491. Le mémoire d'Andree, *Die Flutsage* (Brunswick, 1891, in-16) est fort incomplet sur cette partie.

2) Sur les colonnes d'Hercule, je renvoie à mon article, *Hercule et Mahomet*. *Journal des savants*, 1903, p. 391-492.

3) D'après une tradition berbère recueillie à Cherchel, c'est Dzou 'l Qarnaïn (Alexandre) qui ouvrit un passage aux eaux de la Méditerranée et de l'Océan (*Revue des Traditions populaires*, t. II, 1887, p. 279). Les noms de Djabersa et de Djaberqa se trouvent appliqués aux extrémités de la terre dans un conte berbère du Sud oranais : *Salomon et le griffon*, cf. mes *Contes berbères*, Paris, 1887, in-18, p. 27-28 et notes p. 149-150.

Gaudefroy-Demombynes. — **Les Institutions musulmanes.** — Paris, Flammarion, XII-192 p., in-12. — Faire tenir en moins de deux cents pages un résumé complet des institutions de l'islâm est un tour de force et M. Gaudefroy-Demombynes l'a réussi, non, sans avoir dû se résigner à faire quelques coupures, par exemple en ce qui concerne le passage du paganisme antéislamique à l'islam : mais rien d'essentiel n'a été sacrifié. Il passe successivement en revue le domaine de l'islâm, la formation des doctrines, les sources du droit musulman, les dogmes, le culte, la société musulmane, le gouvernement, la vie économique et juridique, la littérature et les arts et termine par une conclusion à laquelle chacun devra se rallier.

L'avant-dernier chapitre est le plus écourté ; mais les exigences de la collection où a paru le volume en sont la cause. Il y aurait peut-être à discuter quelques assertions comme celle (p. 109) qui exécute toutes les traductions des poètes antéislamiques ; de même quand il est dit (p. 174) que « le caractère le plus net de la littérature arabe et turque, c'est l'absence d'imagination créatrice ». Passe pour les Turks, mais la poésie antéislamique est bien une création arabe ; les *maqamât*, sous le rapport de la forme et du fonds, sont bien d'invention purement arabe. Ici encore, la concision imposée a faussé l'expression.

Dans la bibliographie (p. X-XII) on pourrait supprimer quelques noms, entre autres Mardrus à remplacer par Lane et Henning ; mentionner Sprenger et Nœldeke à côté de Muir, Weil et Caétani à côté de Huart ; au reste, ce sont des appréciations personnelles.

Mais ce ne sont que des critiques bien secondaires : j'estime que le livre de M. Gaudefroy-Demombynes, par la sûreté de sa critique, l'exactitude de ses informations et la clarté de son exposition, doit être lu et relu par tous ceux qui ont intérêt à connaître l'islam.

René Basset.

E. Lévi-Provençal. — **Notes d'hagiographie marocaine.** — Paris, Éditions Ernest Leroux, 1920, 21 p. in-8. — M. Lévi-Provençal continue avec le même succès ses études sur les saints du Maroc. Les notes qu'il publie aujourd'hui comprennent cinq chapitres :

1° La chanson populaire dite *Qasîdat el' Aloui* en l'honneur du Cheikh Moulay Buchta 'lkhammar, le grand saint des Djebâlah dont il a étudié ici même la légende[1]. Cette chanson est l'œuvre du Cheikh Sidi Qaddour el 'Alami, séparé de nous par trois générations, auteur d'une pièce du même genre sur les saints d'el Qsar el Kebir[2].

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1917.
2) Elle a été traduite par Michaux-Bellaire et Salmon, *El Qçar el Kebir*, *Archives marocaines*, t. II p. 194-197. Le texte est resté inédit.

2° Un document sur les Chorfa idrisites du Maroc. Il s'agit de la descendance d'Idris II, d'après le Cheîkh El Qaṣṣâr. Le *Raouḍh el Qirṭâs* ne nomme que huit fils d'Idris; il en est de même d'Ibn Khaldoun, mais il mentionne d'autres enfants en bas âge lors de la mort de leur père, ainsi qu'Ibn Khaldoun qui n'en nomme que cinq. L'ouvrage du cheîkh El Qaṣṣâr, de son nom Aḥmed ben 'Ali ben 'Abd er Raḥman el Fichtali, surnommé El Qaṣṣâr, mort le 25 de rabi' I, 802 hég. (1399 de J.-C.)[1] ne nous est pas parvenu, mais le fragment communiqué à M. Lévi-Provençal, peut nous mettre sur sa trace. Il renferme d'ailleurs une erreur : jamais Idris II ni son fils Moḥammed ne prirent le titre de khalife : ils portaient celui d'imâm.

3° L'ascendance des chorfa 'Alaouyin chez les B. Zerouel.

4° Deux santons contemporains des tribus des Slès et des Jaïa. Ce dernier El Faqih el Ḥadjdj el Ḥasan Genbour, vivait sous le règne du chérif Moḥammed (1276-1290 hég. = 1859-1873). Les renseignements fournis par son petit-fils complètent ce qu'en avait dit Mouliéras[2] et Montet[3]. Le premier et le plus récent, puisqu'il se manifesta en 1295 h. (1878) est l'auteur d'un certain nombre de miracles : entre autres le *mouzouna* (centime) qui, placé dans une sacoche, se renouvelle comme les cinq sous du Juif Errant, à condition qu'on ne regarde jamais dans la sacoche. Un autre est l'apparition de lingots d'or sous la forme de piments rouges : celui à qui le saint les offre les dédaigne et s'aperçoit ensuite qu'il a eu grand tort. C'est un thème que j'ai étudié dans mes contes berbères[4].

J'espère avoir montré l'intérêt que présentent les notes de M. E. Lévi-Provençal : il ne reste plus qu'à souhaiter qu'il en publie le plus tôt possible une nouvelle série.

René Basset.

Ch. Andler. — **Nietzsche, sa vie et sa pensée. — II. La jeunesse de Nietzsche.** Paris, Bossard, 1921, un volume in-8 de 469 pages. — M. Andler continue sa belle série d'études sur *Nietzsche, sa vie et sa pensée* par un volume consacré à la jeunesse de Nietzsche et, comme le précédent, ce livre, d'une ampleur d'information et d'une acuité d'analyse peu communes, fait le plus grand honneur à la germanistique française. Ce tome, bien qu'ayant son sujet propre, n'est d'ailleurs isolé du précédent par aucune solution de

1. Cf. Ibn et Qâdhi, *Dorrat el Hidjâl* ms. de la Bibliothèque Universitaire d'Alger, n° 2022 f. 15, 2°. C'est une des sources de la *Dorrat en Nafis* d'Abd el Harzi el Ḥalabi. Fas, 1314 hég., p. 21 Cf. aussi mes *Recherches bibliographiques sur la Salouât el Anfâs*, Alger, 1905, in-8, p. 20.

2) *Le Maroc inconnu*, t. II. Paris, 1899, in-8. p. 37.

3) *Le culte des saints dans l'Afrique du Nord*, Genève, 1909, in-8, p. 27.

4) *Contes populaires berbères*. Paris, 1887, in-18, p. 190-195. *Nouveaux contes berbères*. Paris, 1897, in-18 p. 227-239.

continuité : des « précurseurs » dont l'influence était souvent diffuse, inconsciente, parfois conjecturale, M. A. passe aux maîtres ou aux compagnons de jeunesse qui ont contribué le plus directement à la formation de la pensée nietzschéenne. Quelques-uns, d'ailleurs, sont encore des précurseurs, par exemple Jacob Burckhardt; d'autres ont subi des réactions au moins égales à leur action sur le futur auteur du *Zarathustra*. Il est certain que Franz Overbeck, disciple enthousiaste de Chr. Baur, et Frédéric Nietzsche, rompu aux méthodes de Ritschl, se sont mutuellement aidés à dégager leurs « tempéraments de savants qui essaient de dépasser la science » (p. 173). La publication des *Cogitata* de E. Rhode montre une intimité pareillement féconde. Dans ces départs d'influences, M. Andler a fait ressortir avec une netteté irréprochable celles qui ont coopéré à la construction religieuse dans le système de Nietzsche. C'est ainsi que les cours du jeune professeur bâlois, presqu'entièrement connus aujourd'hui, ont révélé combien son enseignement était nourri de la lecture de Creuzer. Sa théorie du mythe tragique de Dionysos est due en grande partie au *Dionysius* du vieux maître de la *Symbolique*. A Otfried Müller, à Frédéric Welcker, Nietzsche emprunte plusieurs des éléments de sa doctrine sur la naissance de la tragédie et arrive ainsi préparé au moment où il va recevoir de son collègne à Bâle J.-J. Bachofen les premiers linéaments de son tableau de la « civilisation dionysiaque, civilisation faite d'une sensualité et d'une volonté qui l'emportent sur la raison la plus fortement résolue à les brider ». Au lendemain de la crise déterminée dans la vie de sa pensée par la guerre de 1870 et l'avènement de la civilisation impérialiste en Allemagne, Nietzsche subira très fortement l'empreinte du livre retentissant de l'orientaliste Paul de Lagarde *Ueber das Verhältniss des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion* (1873) Son analyse amère des religions occidentales d'aujourd'hui, sa conception de la vie de l'esprit et de l'individualisme religieux issus du christianisme présentent même, dans certaines des formules rigoureuses où elles se fixent, une parenté indéniable avec les intuitions et les arguments polémiques de Paul de Lagarde.

M. A. nous montre comment ces hypothèses réagissent sur le fond gœthéen qu'apportait le jeune maître. Le tableau s'anime davantage, apparaît comme plus humain encore du fait que ces expériences, ces acquisitions ont toutes leur contre-coup sur les relations de Nietzsche et de Wagner. « L'idylle de Tribschen », avec ses péripéties que M. A. rend pathétiques sans le secours d'aucune anecdote, donne à cette période de la vie de Nietzsche son attachante unité. C'est au moment de la rupture du philosophe avec Wagner que s'arrête ce livre si riche d'idées.

P. A.

---

# CHRONIQUE

— Pour fêter le cinquantenaire de sa fondation, l' « Association pour l'encouragement des Études grecques » vient de publier un volume de Mélanges qui constitue le tome XXII de la *Revue des Études grecques*. Nous devrions citer tous ces articles d'une haute tenue scientifique, mais il faut nous limiter à ceux qui touchent à la religion. Ils sont d'ailleurs nombreux et offrent un vif intérêt. M. Adhémar d'Alès étudie la fortune du mot *oikonomia* dans la langue théologique de saint Irénée. — M. E. Babelon, d'après une obole d'Astacos en Acarnanie au type de la ventouse, reconnaît que le culte d'Asclépios était en honneur dans cette cité. — M. Victor Bérard met en garde, contre le texte reçu de l'Odyssée, les exégètes qui voudraient y chercher les éléments d'une messe noire de Circé. — M. J. Bidez critique quelques opinions de M.C. Praechter concernant Jamblique de Chalcis et sa réforme du mysticisme païen au IVe siècle qu'il réussit à adapter aux traditions religieuses de l'Orient. Né vers 250 au plus tard, il mourut vers 325-326 et c'est d'Apamée de Syrie qu'il fit rayonner son action. Il ne fut pas un simple théoricien, opérant la purification des âmes à la manière de la philosophie grecque. « C'est bien lui qui fut le fondateur des « mystères platoniciens », dont les fantasmagories impressionnèrent si vivement Julien dans les cryptes d'Ephèse. » — M. Emile Bourguet étudie la disposition donnée aux offrandes des Argiens à Delphes. — M. Maurice Croiset établit le rôle d'Apollon dans les *Euménides* d'Eschyle. — M. Franz Cumont expose comment Plotin détourna Porphyre du suicide et reconnaît que les idées de Porphyre sont dominées par les croyances religieuses de son temps qui interdisaient le suicide (judaïsme romain, christianisme et paganisme de Syrie). Macrobe explique « que si l'âme est arrachée par la force de son corps, elle emporte une portion de matière et est par suite impure. Étant nécessairement, au moment suprême en proie à une passion violente, elle est ainsi troublée et polluée à l'instant même où se détermine son sort futur. » Cette explication remonte aux Pythagoriciens. — M. W. Deonna part d'un vase italiote montrant un jeune garçon aux prises avec un saurien pour étudier la valeur religieuse des sauriens anthropophages et pour mettre en évidence la relation que les croyances populaires ont établies entre le saurien et le batracien. Ces animaux auraient, à la fois,

une fonction infernale et un caractère céleste : « L'animal infernal et androphage est en même temps céleste, et ces deux notions sont unies dans les monuments antiques et chrétiens ». — M. F. Dürrbach donne la première édition complète de la *hiera syngraphè* de Délos, c'est-à-dire de la loi qui réglait le regime des fermages des domaines sacrés. — Un décret de la ville thessalienne de Gonnoi sert de point de départ à M. Paul Foucart pour définir les fonctions des théores. Mais l'intérêt du décret est surtout d'établir définitivement que les Eleusinia et les Mystères étaient deux fêtes distinctes et indépendantes l'une de l'autre, ce que M. Foucart avait soutenu dans les deux mémoires bien connus qu'il a consacrés aux mystères d'Eleusis. Suit un exposé très précis de la fête des Eleusinia d'une si grande importance pour Athènes. Enfin, M. Paul Foucart explique que les Eleusinia et les Mystères marquent deux périodes dans l'histoire de la religion de Déméter à Eleusis. La première fête, purement agraire, commémore le don de l'agriculture que Déméter fit aux populations de l'Attique ; il n'y a aucune invraisemblance à ce que cette fête remonte au règne des Cécropides, au temps où les Pharaons de la XVIIIe dynastie faisaient sentir leur influence dans le bassin de la mer Égée. Le second bienfait de Déméter est l'initiation qui intervient « vers le VIIe ou le VIe siècle à la suite d'un nouveau contact avec l'Égypte. Il consiste dans l'introduction de mystères, imités de ceux d'Isis »; c'est-à-dire de croyances nouvelles sur la vie future. — En discutant le problème de la frise du Parthénon, M. Gustave Fougères a écrit un intéressant chapitre d'architecture religieuse. Phidias est avant tout un sculpteur : « La frise du Parthénon est la transposition en un motif grandiose de décoration architecturale d'un tableau de piété couramment exécuté dans les ateliers de praticiens, specialistes de la petite imagerie religieuse à l'usage du public dévot ». — M. Bernard Haussoullier étudie, à la lumière des textes épigraphiques, le sacerdoce de Dionysos à Milet et notamment le rôle de la prêtresse de ce dieu en tant qu'elle conduisait à la montagne son thiase de Bacchantes. — M. Léon Heuzey publie et traduit un jugement synodal en faveur du couvent de la Panaghia des Grandes-Portes qu'il eut l'occasion de copier en 1858, au cours d'une excursion en Thessalie. — M. Théophile Homolle soulève un curieux et grave problème d'iconographie religieuse en signalant la ressemblance de l'omphalos delphique avec quelques représentations égyptiennes. Après Eleusis, Delphes aurait-elle subi les influences égyptiennes au point d'emprunter à l'Égypte l'omphalos accosté des deux aigles et associé au serpent ? La difficulté résulte de ce qu'on ne paraît pas bien connaître ni à Delphes ni en Egypte la valeur des images à comparer. Quelle est la part d'interprétation personnelle dans les explications fournies par les égyptologues ? A examiner la fig. 2, il est surprenant qu'on puisse interpréter comme figurant le soleil un élément triangulaire couronné d'une tête de femme. Et sur quoi s'appuie l'explication, comme chambre voûtée, de

l'image analogue à l'omphalos accosté des deux oiseaux ? Il semble plutôt que l'objet en forme d'omphalos figuré dans le Livre de l'Hadès, dans les tombeaux ou sur des sarcophages « est la châsse funéraire et sacrée d'Osiris, dieu de la mort et de la résurrection ; ...il est placé sous la garde vigilante et tendre des oiseaux, sous celle aussi du serpent son compagnon, parmi les embûches des génies malfaisants et du serpent hostile. » Ces indications appellent l'attention sur les textes anciens qui regardent l'omphalos de Delphes comme la tombe de Dionysos et M. Homolle groupe des faits en nombre impressionnant pour conclure que Dionysos ayant précédé Apollon à Delphes, il est plausible d'admettre « que l'adyton était la chapelle de Dionysos, et l'omphalos sa châsse funéraire ». Or, Dionysos était couramment identifié à Osiris dès le temps d'Hérodote, mais probablement dès une époque beaucoup plus ancienne comme les mémoires de M. Paul Foucart sur les mystères d'Eleusis et le culte de Dionysos tendent à le démontrer. « Quelque valeur, ajoute M. Homolle, que l'on puisse ou doive accorder à cette démonstration générale, il convient de se tenir soigneusement en garde contre les duperies des ressemblances attribuables à l'universalité des faits du folklore, comme aussi contre les illusions possibles des témoignages les plus sincères de l'antiquité. » Toutefois, la question est posée et ne peut manquer d'amener à définir plus exactement les éléments en cause. — M. Paul Monceaux relève des exemples de dialogue socratique dans les controverses de saint Augustin. — M. E. Pottier décrit un beau lécythe à reliefs représentant les divinités d'Eleusis qu'il a fait entrer au Musée du Louvre. Il incline à reconnaître Apollon parmi les figures représentées, ce qui constitue une particularité remarquable. — M. A. Puech étudie les mythes dans la IXe Olympique de Pindare. — M. Salomon Reinach interprète un passage de Psellos comme nous conservant le résumé d'un mime byzantin qu'on pourrait intituler : Les mystères du paganisme dévoilés. — M. Léon Robin étudie la doctrine de la réminiscence. — M. Rostovtzeff expose des idées très neuves sur le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale. Son interprétation des monuments découverts dans cette région est à retenir. La critique que fait le savant russe de la théorie exposée par Leonhard sur les Amazones est tout à fait convaincante : les explications rationalistes de Leonhard sont à écarter. Faut-il même comme le pense M. Rostovtzeff invoquer le culte de la Grande Déesse, les milliers d'hiérodules des deux sexes qui vivaient autour de ses temples, remonter à un état social où la femme aurait joué un rôle prépondérant ? M. R. écarte justement le mot de matriarcat dont on a fait un usage abusif, car le matriarcat a la manière de Giraud-Teulon n'a jamais existé. C'est probable en ce qui concerne le culte, moins en ce qui concerne l'état social ; car il ne faut pas perdre de vue que le point de départ est tout à fait légendaire. Le premier noyau de légendes s'est développé en mythe en s'attachant à un centre cultuel. Mais la légende

et le mythe ont en commun la recherche de l'exceptionnel et le renversement des valeurs ; c'est pourquoi l'explication rationaliste leur convient si peu. Dira-t-on que le récit de Cronos avalant un caillou remonte à l'epoque où les hommes avaient un estomac d'autruche ? Ne voit-on pas apparaître en plein moyen âge une legende arabe sur les Amazones franques : « Il y a parmi les Francs, assure un historien arabe des croisades, des *chevalières* qui portent la cuirasse et le casque ; sous ce vêtement, elles se jettent dans la mêlée et ces maîtresses du gynécée se comportent comme le sexe fort[1]. » Ce n'est qu'une legende qui n'a pas trouvé le terrain favorable pour se développer en mythe, mais elle doit nous rendre prudents en ce qui touche les interprétations historiques ou a base sociale des Amazones de l'antiquite. — A propos d'Astyanax, M. P. Roussel signale quelques caracteristiques des « dieux-enfants », notamment comme protecteurs de la cite.

— Sous le titre *Marsyas et les Phrygiens de Syrie*, M. S. Schiffer a publié (*Revue des Etudes Anciennes*, 1919, p. 237 et suiv.) une ingénieuse étude qui nous paraît bien aventurée dans ses conclusions. Le vocable sous lequel Damas est connu dans certains textes assyriens, Imerishu, est identifié à Marsyas dont le nom est appliqué a la vallee comprise entre le Liban et l'Antiliban. S'appuyant sur la demonstration de M. Salomon Reinach que Marsyas était primitivement un âne divin, on postule un culte de l'âne en Syrie.

— M. l'abbé J.-B. Chabot poursuit dans le *Journal asiatique*, avril-mai 1921, p. 177 et suiv., la publication de ses *Mélanges épigraphiques*. Il faut signaler un nouveau fragment de tarif des sacrifices provenant de Carthage et surtou, une dedicace au dieu Shadrapha, Satrapès, que M. Clermont-Ganneau a mis en pleine lumière dès 1877 par son memoire intitulé : *Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponèse* et dont il a retrouvé mention sur la grande stèle phenicienne de la collection de Clercq. M. l'abbe J.-B. Chabot groupe tous les monuments connus jusqu'ici mentionnant cette divinité qui reste assez énigmatique. Un bas-relief de Palmyre, aujourd'hui au British Museum paraît la rapprocher d'Esculape, dieu guerisseur, puisqu'il lui prête le bâton autour duquel s'enroule le serpent.

— M. Paul Monceaux (*Comptes-rendus Académie des Inscript.*, 1920, p. 290) fait connaître, d'après une inscription latine nouvellement découverte à Djemila (ancien Cuicul, en Algérie), les noms de plusieurs martyrs, martyrs locaux victimes des luttes religieuses d'Afrique. Les fouilles poursuivies, ces dernières années, à Djemila ont mis au jour un forum, un Capitole avec un autre forum,

1. *Histor. orient. des croisades*, IV, p. 434.

plusieurs autres temples, d'autres édifices dont un beau théâtre, de riches habitations à mosaïques et deux églises.

R. D.

— Le dernier numéro de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (juin 1921) renferme la fin de l'importante étude de M. P. Alfaric sur *Zoroastre avant l'Avesta*. En voici les conclusions :

« En somme, toutes les données que nous avons sur la vieille théologie de Zoroastre nous amènent à la considérer, en sa forme première, comme une œuvre essentiellement grecque, faite, en partie, avec des matériaux étrangers, à cette époque de large syncrétisme qui vit paraître les œuvres similaires d'Orphée, de Musée, de Linus, de Phérécyde, d'Épiménide et d'Empédocle.

« Elles nous permettent, du même coup, de comprendre assez bien son rôle historique. En effet, le système zervanite a influé sur les milieux helléniques bien plus que sur ceux de l'Iran. Il paraît avoir été complètement ignoré de la Babylonie et de la Perse durant l'époque achéménide. Il semble s'y être répandu peu à peu depuis la conquête d'Alexandre, qui assura le triomphe de l'hellénisme, jusqu'à la chute de la dynastie des Arsacides, qui fit toujours une si large part aux influences grecques. Enfin il y fut supplanté par la doctrine de l'*Avesta* et n'apparut plus que comme une hérésie importée du dehors après l'avènement des Sassanides dont la politique, foncièrement nationaliste, cherchait à éliminer tous les éléments étrangers. Mais son action se fait sentir à travers le recueil avestique, jusque dans les précautions qu'on prend pour le combattre. »

## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Séance du 22 mars 1921.*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2, M. H. Cordier préside.

Présents : Mme Maspero, Mlle Brunot, MM. Cordier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Danon, Dehérain, R. Dussaud, d'Eichthal, H. Girard, Giotz, Goguel, Guignebert, Huet, Kindberg, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Moret, Ort, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président prononce l'allocution suivante à l'occasion du centenaire de la naissance de l'illustre égyptologue Mariette.

Il y a cent ans naissait à Boulogne-sur-Mer d'une modeste famille un homme qui, à travers mille difficultés, sans appui, sans fortune, mais doué d'une vive intelligence et d'une rare ténacité, sut, en suivant la tradition inaugurée par l'illustre Champollion le jeune,

atteindre au plus haut sommet de la science et jeter sur les études égyptologiques un éclat qui a rejailli sur la France, sa patrie. J'ai nommé François-Auguste Mariette, né le 11 février 1821, mort le 18 janvier 1881 au champ d'honneur de Boulaq, au milieu des trésors accumulés par lui, épuisé, moins par l'âge que par la douleur d'avoir perdu son fils aîné, par la fatigue et par la maladie. Je n'ai nullement le dessein de retracer la brillante carrière de Mariette Pacha — d'autres l'ont fait avec une compétence que je ne possède pas — mais je voudrais seulement rappeler s'il en était besoin, au centième anniversaire de sa naissance, le souvenir du grand savant dont l'action inlassable a eu pour théâtre, l'Égypte, ce pays qui se rattache d'une façon si intime aux régions qui font l'objet des recherches de la Société Ernest Renan.

On n'ignore pas qu'après des études au collège communal de sa ville natale, obligé de chercher à gagner sa vie comme dessinateur en Angleterre, il était revenu à Boulogne assez découragé. Les notes et les dessins de son parent Nestor L'hôte, dessinateur de la mission Champollion, mort en Égypte en 1842, envoyés à Boulogne furent remis pour les classser à Mariette. Ces documents lui marquèrent la voie que celui-ci devait suivre désormais avec une constance que n'arrêta aucun obstacle. Le résultat de ses premières études égyptologiques permit à Mariette de rédiger un *Catalogue analytique des objets composant la galerie égyptienne de Boulogne-sur-Mer.*

La recommandation de Charles Lenormant et de Longpérier fit trouver à Mariette au Louvre un petit emploi lui permettant de poursuivre ses études jusqu'au moment où il obtint de se rendre en Égypte ; il arriva à Alexandrie le 2 octobre 1850 et se mit à l'œuvre immédiatement. On se rappelle qu'au mois de novembre l'année suivante, Mariette déblayait le Sérapeum, mentionné par Strabon et mettait au jour 141 sphinx. Maspero a donné dans un volume de la *Bibliothèque Égyptologique* une notice très complète de la carrière de son prédécesseur à laquelle je vous demande la permission de vous renvoyer. Je ne saurais y ajouter rien de nouveau.

Au milieu de mille difficultés, Mariette poursuivit ses fouilles, et son zèle était récompensé le 1er juin 1857 par le vice-roi Saïd Pacha par le titre de « Directeur des Travaux d'Antiquités en Égypte ».

Lorsque Emmanuel de Rougé mourut en 1872, on offrit à

Mariette sa succession au Collège de France qu'il refusa, préférant son travail dans sa bien-aimée Égypte, mais il accepta la place de La Saussaye, à laquelle, à l'unanimité, il fut appelé à l'Institut le 10 mai 1878.

Les restes de Mariette ont été transférés aux portes du Musée nouveau le 8 mai 1882 dans un cercueil de granit placé sous la garde de quatre sphinx.

Mariette avait eu la bonne fortune de trouver dans son successeur un homme de cœur qui accepta avec son héritage de gloire l'entière responsabilité d'une lourde succession matérielle et scientifique.

Le Secrétaire général présente à la Société le premier numéro de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Parmi les fondateurs de ce nouveau périodique plusieurs appartiennent à la Société Ernest Renan.

M. Henri Cordier donne lecture de l'étude suivante sur les relations entre *E. Renan et G. Maspero* d'après leur correspondance entre 1878 et 1885.

Vers 1857-1858, lointain passé que j'évoque à regret, je suivais les cours de la pension Tuffier, 106, faubourg Saint-Honoré. On venait tous les matins à une heure trop matinale me chercher dans un omnibus place Vintimille, où demeuraient alors mes parents. J'avais comme compagnon de route un petit camarade que l'on cueillait 16, rue Chaptal : il se nommait Ary Scheffer, et était le propre neveu de Ary et Henri Scheffer, les peintres célèbres : ce dernier devait être le beau-père d'Ernest Renan dont la fille dévouée occupe encore le même hôtel.

Mes relations avec M. Renan commencèrent pendant mon séjour en Chine vers 1873-74. Il était alors bibliothécaire de la Société Asiatique et par l'intermédiaire du Consul général de France à Chang Haï, il demandait l'échange du *Journal Asiatique* avec les publications de la North China B. R. As. S. dont, par une circonstance heureuse, j'étais moi-même bibliothécaire honoraire ; ce qui me permit de donner pleine satisfaction aux desiderata de mon illustre collègue.

Aussi dès mon retour en France, le lundi 22 mai 1876, je rendais visite à Renan, domicilié alors, 29, rue Vaneau.

Il m'accueillit avec la plus grande bienveillance et quatre jours plus tard il me présenta à M. Tardieu, bibliothécaire de l'Institut, qui m'apprit que les collections confiées à ses soins renfermaient beaucoup d'ouvrages sur la Chine, que quelques-uns n'étaient pas

encore catalogués, et que peut-être je pourrais compléter le travail. Le 29 juin, M. Tardieu me communiqua le catalogue où je constatai qu'il y avait peu de chose relatif à la Chine; toutefois il y avait un certain nombre d'ouvrages chinois que Stanislas Julien n'avait jamais voulu décrire. Ces ouvrages me furent communiqués dans une nouvelle visite et je pus m'apercevoir que ces livres provenaient en majeure partie d'Edouard Biot et qu'ils renfermaient des fiches en donnant la description.

Depuis lors, j'ai souvent rencontré M. Renan qui voulut bien consacrer quelques lignes très bienveillantes à mes premiers travaux dans ses rapports annuels à la Société Asiatique, au Dîner Celtique et ailleurs; j'ai toujours trouvé chez lui la même bonté, non pas une bonté passive mais une bonté agissante, et en vous communiquant aujourd'hui, grâce à Mme Maspero, quelques-unes des lettres écrites par lui à un savant qui lui fut cher et que j'ai eu l'honneur de compter comme ami pendant une quarantaine d'années, je ne fais qu'accomplir un devoir de reconnaissance.

Mais, j'ai déjà trop parlé de moi; il est temps que je m'occupe de Maspero. Je retrouve encore dans mes souvenirs une promenade de Maspero, Naville et moi, le dimanche 15 septembre 1878, à San Miniato, lors du Congrès international des Orientalistes qui se tenait à Florence; nous eûmes le plaisir d'y rencontrer Renan avec toute sa famille, attiré en Italie par l'amitié de Michele Amari, Président du Congrès. J'ignore si la seule survivante de cette réunion en a comme moi conservé la mémoire.

La première lettre que je rencontre de Renan à Maspero — d'autres lettres l'ont peut-être précédée, — est datée du 29 de la rue Vaneau le 13 avril 1874; Maspero était alors au Collège de France :

Cher Collègue,

Voulez-vous me permettre de vous soumettre un petit problème phénico-égyptologique.

Il existe au Musée de Madrid une statuette d'Harpocrate sur la base de laquelle on lit, etc.

La seconde lettre est de Paris, le 13 juillet 1874.

Le vendredi 7 octobre 1870, précisément sous la présidence d'Ernest Renan, Maspero faisait à l'Académie des Inscriptions et

Belles-Lettres, la lecture d'un *Mémoire sur la correspondance des anciens Égyptiens*, qu'il termina quinze jours plus tard[1]. Renan conserva le souvenir de cette lecture, car il adressait à Maspero la lettre suivante le 12 janvier 1879.

*Paris, 12 janvier 1879*[2].

Cher Collègue et ami,

Je trouve deux notes qui me renvoient à deux travaux de vous que je voudrais bien consulter :

1° Le 7 octobre 1870, vous avez lu à l'Académie des Inscriptions une note où se trouvaient quelques idées analogues à celles du Λόγος incarné de la philosophie johannique. Avez-vous publié cette note; et où l'avez-vous publiée?

2° Il me semble que vous aviez annoncé l'intention de publier un travail sur le papyrus gnostique de Leyde. Avez-vous donné suite à cette idée?

Croyez à ma bien vive amitié.

E. Renan.

Trois jours plus tard, elle est suivie d'une nouvelle lettre :

*Paris, 15 janvier 1879*[3].

Cher Collègue et ami,

Vous me feriez grand plaisir en me résumant en quelques lignes avec renvoi aux sources, ce que les Égyptiens ont dit sur le sujet du Λόγος incarné. Merci de votre aimable proposition. Quant à la pierre dont vous m'avez envoyé l'empreinte, elle est sûrement persane de l'époque sassanide. Le caractère

1) *Comptes Rendus de l'Académie*, 1870, pp. 278 et 293. — Une analyse du *Mémoire* a été donnée, pp. 294-7.

Cf. Du genre épistolaire chez les Égyptiens de l'époque pharaonique. Paris, A. Franck, 1872, in-8, pp. X-114.

Paris, le 9 novembre 1870. — Préface de Paris, le 10 décembre 1871.

Forme le douzième fascicule de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes*.

2) L. a. s.

3) L. a. s.

est le pehlvi. J'y suis incompétent. Vous pourriez vous adresser à Darmesteter, Bréal, Longpérier.

Votre très affectionné,

E. Renan.

L'intimité entre les deux savants est devenue assez grande pour que Renan invite Maspero à dîner avec son grand ami Michele Amari de passage à Paris.

*Vendredi soir*[1],

Cher ami,

Aujourd'hui, à la séance, j'ai prié deux ou trois confrères de venir dîner chez moi, demain samedi, avec M. Amari, qui est en ce moment à Paris. Tâchez de venir aussi.

Votre très affectionné,

E. Renan.

Nous dînons à 7 h. 1/2.

*Verso du 2e f.*

Monsieur,

Monsieur Maspero, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Germain, 42, près Saint-Nicolas du Chardonnet.

Paris.

A peine Maspero était-il arrivé au Caire pour prendre la direction de l'École d'archéologie orientale établie par le Gouvernement français que Mariette Pacha, chef du Service des Antiquités de l'Égypte, mourait au Caire le 19 janvier 1881 ; tout en conservant la direction de l'École d'archéologie, Maspero prenait sa succession le 8 février 1881, acceptant la double charge de cet écrasant fardeau.

Renan fut l'un des premiers à féliciter son ami.

Le 14 février 1881, rue de Tournon, 4, Renan, pris l'avant-veille de rhumatismes, emprunte la main de sa fille Noémi pour écrire :

1) L. a. s.

Mon cher ami,

Nous avons appris votre nomination à la succession de Mariette avec une bien vive joie. Si quelque chose pouvait nous consoler de la mort, hélas! depuis longtemps prévue, de notre illustre ami, c'est de voir la continuation de son œuvre en de si bonnes mains. Ce que vous me dites de la situation de Mlles Mariette m'a vivement ému; j'en ai parlé tout de suite au ministère, mais déjà notre désir si légitime avait été en partie prévenu. On m'a dit qu'une somme de quelques milliers de francs, destinée à parer aux premiers besoins, avait été envoyée. J'ai ouvert la pensée d'une dotation ou pension nationale constituée par une loi, et votée par les Chambres. On m'a répondu que telle était en effet l'intention du ministre. Certes, si l'appui de l'Institut était utile à la réalisation de ce projet, il ne ferait point défaut. Je me suis mis à la disposition du ministre pour faire la proposition à l'Académie et pour l'appuyer dans les *Débats*. Je crois que cela se fera et se fera bientôt. Et quoi de plus juste? Le dévoûment scientifique de notre ami et les résultats auxquels son nom restera attaché seront pour la France un éternel honneur. Nous ne doutons pas qu'entre vos mains l'œuvre ne fructifie tout aussi glorieusement.

. . . . . .

Nous parlerons ailleurs du dévouement que témoigna Maspero à la famille peu heureuse que laissait le grand égyptologue.

Maspero allait bientôt par deux grandes découvertes marquer les débuts de sa direction : l'ouverture, de février à mai 1881, de trois de cinq des soi-disant pyramides de la nécropole royale de Memphis, Saqqarah, celles d'Ounas, de Teti et de Pepi II. Renan comprend l'importance de la nouvelle découverte et, toujours souffrant, dicte la lettre suivante à sa fille Noémi :

*Paris, 3 avril, 1881,*
*4, rue de Tournon.*

Votre début a été un coup de maître, et la pyramide d'Ounas va sûrement compter désormais entre les monuments les plus

curieux de l'ancienne Égypte. Votre idée de pousser vers le Fayyoum me paraît excellente; il m'a toujours semblé que ce devait être là un des centres de la vieille Égypte.

Toujours retenu chez moi par ces douleurs rhumatismales au genou qui me reviennent à chaque printemps, je n'ai pu aller vendredi à l'Institut; j'ai prié M. Perrot de faire à l'Académie votre très intéressante communication; on en a très bien compris l'importance et tout le monde a salué votre début avec une vive sympathie. Le morceau paraîtra aux divers comptes-rendus, et, comme publicité plus durable, sera imprimé dans la *Revue archéologique*.

. . . . . .

Notre ami Perrot a été conduit, dans la proposition qu'il vous a faite, par un sentiment que nous partageons tous; mais vos hésitations à suivre son avis venaient d'un sentiment très juste des choses académiques. Il faut maintenir le principe que, gardant votre chaire au Collège de France, vous êtes toujours éligible à une place de membre ordinaire. Le titre de correspondant servirait de prétexte pour éloigner votre élection et peut-être pour soutenir que l'Académie, ne pouvant compter de sitôt sur vous, elle devrait songer à quelque choix égyptologique qui lui permette d'attendre. Du train dont vous y allez, il sera facile de poser bientôt votre candidature d'une façon qui enlève les suffrages de l'Académie.

. . . . . .

Mes jambes vont mieux, et j'espère demain aller reprendre mes cours.

L'autre découverte est celle de Deïr-el Bahari : on savait depuis plusieurs années que les Arabes de Gournah avaient désensablé une ou deux tombes royales dont ils refusaient d'indiquer l'emplacement; l'un des principaux objets du voyage qu'entreprit Maspero dans la Haute-Égypte aux mois de mars et d'avril 1881, était de rechercher l'emplacement de ces hypogées royaux; le secret révélé par un dénonciateur amena la découverte d'une vingtaine de

cercueils parmi lesquels ceux de Seti Ier, père de Ramsès II et de Ramsès II lui-même, le grand Sésostris des Grecs.

Mais les troubles éclatent en Égypte, la situation des étrangers commence à devenir difficile.

*Paris, 17 mai 1882*[1].

Cher Monsieur Maspero,

Votre lettre du 19 avril me confirme ce que je savais déjà de votre courage et des difficultés contre lesquelles vous avez à lutter. Ces difficultés ont dû redoubler encore pendant la crise que l'Égypte vient de traverser. Souvent j'ai pensé à vous et aux dangers que vous avez courus. Nous ne pouvons que vous supplier de garder encore quelque temps, dans l'intérêt de la science, une place que votre démission compromettrait si gravement. Je regrette que votre arrivée en France soit si fort retardée. J'aurais désiré causer le plus tôt possible avec vous d'un projet que je mûris pour l'automne prochain. Je voudrais voir encore une fois l'Orient, par plaisir personnel d'abord, puis en vue de mon *Histoire du Peuple d'Israël*, dont je compte désormais faire la tâche principale de ce qui peut me rester de vie. Au nombre des lieux que je voudrais voir est le Sinaï, qui a eu dans la légende et l'imagination mythologique des Juifs une si grande importance. Cette course m'amènerait naturellement en Égypte, et j'ai toujours voulu m'en entretenir avec vous. Assurément, ce qui serait l'idéal, c'est que vous eussiez pour vos travaux à faire le même voyage, qui a un si grand intérêt égyptologique. Faire le voyage ensemble serait mon rêve; mais je n'ose espérer que cela coïncide avec vos plans et vos devoirs. Ces Messieurs de l'isthme de Suez me disent ici que l'on me donnera de grandes facilités pour aller par mer de Suez à Tor ou à *Hammam Féraoum*. Dès à présent, pourriez-vous me donner quelques renseignements? Peut-on organiser une petite caravane d'ascension à Tor? Les courses doivent être fréquentes et un peu organisées. C'est moins au couvent qu'au Serbal, au Wadi Ferrau, au Wadi Mo Katteb que je vou-

1) L. a. s.

drais aller. Je voudrais savoir surtout ce qu'on dit de la meilleure saison pour faire ce voyage. Je songeais d'abord à le faire vers le 1er janvier. On me dit qu'en cette saison les pluies et les orages créent de grandes difficultés. Ce point étant celui sur lequel pivote tout mon voyage, je voudrais bien avoir votre avis à cet égard. Sur le reste, nous causerons. Je renonce, en effet, difficilement au plaisir de vous voir. A partir des premiers jours de juillet, nous serons en Savoie, sur le lac d'Annecy. Si vous vous arrêtez à Lyon, j'irais vous y voir. Ce qui serait mieux encore, ce serait de venir nous voir sur notre lac, où vous trouveriez une fraîcheur et une verdure dont vous devez avoir grand besoin. Nous trouverions toutes sortes de bons moyens de vous installer.

Je songe fréquemment à vous pour l'Institut, et la vacance qui s'est produite il y a quelques jours m'a fait me demander s'il n'était pas opportun que dès à présent vous vous présentiez. Je serais pour vous avant personne et tout autre engagement cessant. Paul Meyer et Senart ont une grande avance, et je crois que les deux prochaines places seront pour eux; mais je voudrais que la troisième place fût pour vous; or, je crains de voir des candidats beaucoup moins justifiés venir prendre rang dans la file. Réfléchissez et prenez conseil de quelques-uns de vos amis.

Je regrette que vous n'ayez pas pu nous servir pour Abydos. Sayce nous envoie un dessin d'un *graffito* trouvé à Tell-el-Amarna. Avez-vous quelque donnée à cet égard, et voyez-vous quelque motif qui aurait pu attirer là des pèlerins ou voyageurs phéniciens? N'auriez-vous pas quelque photographie des jambes du second colosse d'Ipsamboul à nous envoyer? Notre seconde livraison avance; elle sera finie avant mon départ pour l'Orient.

Soignez-vous, ménagez-vous, et croyez à mes sentiments les plus affectueux et les plus dévoués.

E. Renan.

rue de Tournon, 4.

*Paris, 17 juin 1882*[1].

Monsieur et ami,

Croyez bien que vos amis vous suivent par la pensée dans la situation si difficile, si dangereuse même, où votre dévouement vous a placé. Nous savons votre fermeté d'âme ; ce que nous vous demandons, c'est, une fois votre devoir accompli, de ne pas oublier non plus ce que vous devez à votre situation parmi nous. En vous exposant inutilement, vous manqueriez aux obligations que vous avez envers ceux qui ont besoin de vous et comptent sur vous.

Voici ce qui s'est passé à l'Académie en ce qui vous concerne. Revillout s'est présenté ; cinq ou six personnes sont pour lui ; ses titres ont été exposés hier par M. Oppert. Dès que j'ai reçu votre lettre, j'ai tenu conseil avec ceux de nos confrères qui vous sont le plus dévoués. Tous, étant fort engagés pour Senart et pour Paul Meyer, ont pensé qu'il n'y avait pas lieu de poser votre candidature cette fois. La candidature de M. Revillout ne leur a point paru dangereuse pour vous ; d'ailleurs M. Adolphe Regnier nous a dit qu'une fois Senart passé, il était à vous, et il nous a promis aussi la voix de Senart. En un mot, une sorte de pacte a été conclu pour faire passer aux trois élections prochaines, dans l'ordre suivant ; *Senart*, *Paul Meyer* et *vous*. Seulement, la prochaine fois, il y aura peut-être opportunité que vous vous présentiez, non pour faire échec à Paul Meyer, mais pour empêcher les voix opposées à Paul Meyer d'aller à Revillout. Ce sera à voir.

Hier, à la discussion des titres, j'ai pris la parole après Oppert, pour rappeler que nous n'étions pas moins soucieux que lui de l'intérêt de l'égyptologie. J'ai dit que nous avions reçu de vous une lettre de candidature éventuelle; j'ai dit aussi les motifs pour lesquels nous ne l'avions pas déposée sur le bureau. Mais j'ai formellement réservé vos droits, et j'ai pu voir, aux signes d'approbation qui se sont produits, combien

1) L. a. s.

ce que j'ai dit répondait aux sentiments de la majorité de l'Académie. Oppert s'est empressé de dire qu'il n'avait point entendu parler contre vous. Puis il m'a répété en particulier la même chose.

L'affaire est donc en bonne voie. Je suis assuré que la 3e place, peut-être la seconde, sera pour vous, je veux dire que l'ordre que je vous disais tout à l'heure sera observé. Il ne serait même pas impossible, si les nombreuses antipathies que suscite la candidature de Meyer arrivent à l'empêcher de passer, que la seconde place, je veux dire la place après Senart, soit pour vous.

Je partirai le 5 juillet pour Menthon Saint-Bernard par Annecy, Haute-Savoie. Tâchez de nous revenir le plus tôt possible. Que vous devez avoir besoin de repos ! Venez, si vous pouvez, nous voir sur notre lac. Nous trouverions moyen de vous installer. Croyez à ma vive amitié.

E. Renan.

Dans cette même lettre, Renan faisant allusion à la mort récente de Guessard (7 mai) parle à Maspero d'une prochaine candidature à l'Institut, tout en constatant que Paul Meyer et Senart ont une grande avance ; en effet Senart fut élu le 23 juin 1882 à la place de Guessard et Paul Meyer remplaça le 30 novembre 1883, Laboulaye, mort le 25 mai précédent.

Dans une autre lettre du 17 juin 1882 Renan revient sur une candidature à l'Institut, mais trouve le moment inopportun. Révillout patronné par Oppert qui se présentait contre Senart, n'obtint que 8 voix.

Puis survient la révolte d'Arabi Pacha; Alexandrie est bombardée le 18 juillet 1882 par la flotte de Sir Beauchamp Seymour. Nous savons comment au prix de mille dangers, Maspero assura contre les attaques la sécurité de son personnel et des collections confiées à ses soins. Renan le félicite et en même temps il lui fait part de son désir de visiter l'année suivante la presqu'île du Sinaï. Renan en villégiature à Menthon Saint-Bernard, sur les bords du lac d'Annecy, avec sa famille, a éprouvé les plus vives anxiétés pour le sort de son

ami enfin rentré en France. Il l'engage à venir prendre quelque repos près de lui à Talloires.

*Menthon Saint-Bernard*
*par Annecy, (Haute-Savoie)*
*8 août 1882*[1].

Cher ami,

Je reçois votre bonne lettre de Bari. Les journaux m'avaient, du reste, déjà rassuré sur votre sort. Notre angoisse a été extrême, Monsieur et ami, tandis que nous vous avons su au milieu de cet effroyable débordement de barbarie. Nous sommes extrêmement heureux que votre premier repos en terre verte et fraîche soit près de nous. Les installations ici sont rustiques ; mais le pays est reposant au plus haut degré, et vous trouverez ici des amis qui savent apprécier votre courage et votre œuvre. Si Madame Maspero vous accompagne, nous vous installerions à l'ancienne abbaye de Talloires, devenue un hôtel à 3/4 de lieue d'ici. Cette distance ne serait pas une difficulté ; un petit bateau à vapeur fait trois fois par jour le tour du lac, et met tous les villages en relation les uns avec les autres. Les voitures abondent d'ailleurs. Votre séjour à Talloires ne nous empêcherait donc pas de passer la journée et la soirée ensemble. Si vous étiez seul, vous pourriez choisir entre Talloires et l'auberge, simple mais très propre, de Menthon. M. Taine est installé ici. M. Berthelot arrivera dans quelques jours, si, comme tout porte à le croire, il ne fait pas partie du prochain cabinet. Venez donc, cher Monsieur et ami ; c'est toute une colonie d'amis qui sera heureuse de vous entendre et de vous serrer la main.

De Turin, arrêtez votre place pour Aix-les-Bains, ou, si vous le préférez, pour Annecy. Informez-nous de l'heure de votre arrivée à Annecy. Vous trouverez à la gare, soit moi, soit Ary, et nous vous amènerons, soit par le bateau, soit en voiture, à nos villages pleins d'ombre et de repos.

1) L. a. s.

Comptez-nous, cher ami, entre les personnes qui vous sont attachées par le sentiment le plus vif et le plus élevé.

Maspero s'est décidé à se rendre à Talloires. Joie de Renan et de ses voisins de villégiature, Taine et Berthelot. Maspero passe une huitaine de jours sur les bords du lac d'Annecy mais Mme Maspero revient de ce voyage avec la fièvre typhoïde.

*Menthon Saint-Bernard,*
*par Annecy, Haute-Savoie*
*20 août 1882*[1].

Cher ami,

Que nous sommes heureux d'apprendre votre prochaine arrivée ! Taine et Berthelot vous appellent de tous leurs vœux. Je pense que l'heure des trains vous amènera à passer la nuit à Annecy. Nous vous recommandons l'hôtel Verdun ; dites que vous y venez de la part de M. Taine. On y est très bien. Là nous irons vous voir, et vous mènerons voir nos rustiques installations du lac; vous choisirez. Si, contrairement à ce que nous supposons, vous arriviez à Annecy à une heure de jour, vous nous trouveriez à la gare. Quant à passer la nuit, nous croyons que vous serez bien mieux à Annecy qu'à Aix, où tout est encombré de baigneurs.

Nous faisons tous nos vœux pour l'amélioration de la santé de Madame Maspero. Croyez à n otre bien vive amitié.

E. Renan.

Maspero propose à Renan de venir en Égypte, mais Mlle Renan vient de se marier le 19 novembre, et malgré son désir, l'historien d'Israël ne veut pas quitter son enfant.

*Paris, 22 novembre 1882.*

. . . . . .

Ai-je besoin de vous dire que ce que vous me dites du voyage nous tente au plus haut degré? Cependant nous n'y

1) L. a. s.

pouvons guère songer pour cette année. Le mariage tout récent de Noémi ne nous permet guère de songer à un départ très prochain. Et puis je crois que les appréhensions des entrepreneurs de voyages sinaïtiques sont un peu fondées. La sécurité se rétablira d'autant plus lentement dans ces parages que l'Angleterre ne fait rien que l'Oriental puisse comprendre et que d'ailleurs elle ne paraît pas tenir beaucoup à ce qui n'est pas son intérêt immédiat. Certes, il me serait précieux de faire avec vous cet admirable voyage du Nil dont vous me tracez le plan si plein d'attractions. Un tel itinéraire, avec de tels compagnons, me paraîtrait la récompense et comme le bouquet de ma vie. Mais cette année, c'est bien difficile. Le plan que je caresse est celui-ci : aller voir le Sinaï et la Syrie en l'automne de 1883, et certes, si en décembre 1883 ou en janvier 1884, votre bateau devait démarrer du quai de Boulaq, je serais bien heureux que vous me permissiez d'y prendre passage. Mesraïm me paraît de plus en plus tenir une place capitale dans l'histoire d'Israël.....

Quant à moi, je suis fort pris en ce moment de rhumatismes, de sciatiques, etc. Ah ! si j'étais sous votre généreux soleil. Je tiens beaucoup à m'y chauffer encore une fois...

E. Renan.

Toujours attentif à ce qui peut être utile à son ami, l'année suivante, Renan lui donne à choisir entre le prix décennal et une candidature éventuelle à l'Académie.

*Paris, 8 février 1883*[1].

. . . . . .

Vous savez que l'Académie des Inscriptions décerne cette année le prix décennal. J'ai tout d'abord pensé à vous, et d'autres sûrement ont eu la même idée. Mais il faut voir tous les côtés de la question. Et d'abord, s'il se présentait une vacance avant que le prix ne soit décerné, préféreriez-vous courir les chances du prix aux chances d'une candidature ?

1) L. a. s.

Dans le cas où il n'y aurait pas de vacances avant quelques mois, il y aurait encore à considérer ceci. Les académies ne se comportent pas toujours par une logique bien rigoureuse. Supposons que le prix vous fût décerné, ce devrait être une raison pour assurer votre entrée très prochaine à l'Académie. Il n'en serait pas ainsi. Ce prix serait, aux yeux de plusieurs personnes, un motif pour ajourner votre élection et la retarder de plusieurs tours. Réfléchissez à cela ; dites-moi votre avis; car la question peut se poser inopinément d'un jour à l'autre.....

Nous passerons probablement l'été cette année dans les environs de Paris; là nous nous verrons, et nous causerons de nos projets de voyage, auxquels nous ne renonçons nullement.

. . . . . .

E. Renan.

L'éventualité se produisit en effet : Laboulaye mourut le 25 mai 1883 et il fut remplacé comme nous l'avons vu par Paul Meyer, mais malgré le conseil de Renan, Maspero ne s'était présenté que pour la forme.

*Paris, le 24 mai 1883*[1].

. . . . . .

Notre cher et savant confrère M. Laboulaye est dans un état désespéré. Une vacance aura lieu dans quelques jours, peut-être, hélas ! dans quelques heures. Je vous ai dit déjà mon sentiment. Vous êtes avec Paul Meyer le candidat indiqué. L'élection n'aura lieu sans doute que l'hiver prochain. S'il y avait deux places, vos deux candidatures devraient se produire de conserve. S'il n'y a qu'une place, je vous ai dit les raisons pour lesquelles je crois que vous devriez passer le premier. N'hésitez donc pas à poser votre candidature, dès que la vacance sera dénoncée. Quand viendrez-vous à Paris ? Nous ne quitterons pas cette année les environs de Paris. Nous avons loué une petite maison à Marnes...

E Renan.

1) L. a. s.

Les deux lettres suivantes encouragent encore le candidat.

*Marnes, près Ville d'Avray*
*(Seine-et-Oise)*
*13 juin 1883*[1].

Cher ami,

Oui, présentez-vous à la place devenue vacante par la mort de M. Laboulaye. Écrivez-en à quelques personnes. Quand un mois sera écoulé depuis la mort de M Laboulaye, écrivez à l'Académie ou faites-lui communiquer la lettre que vous avez remise à M. Delaunay. Il est plus que probable que l'élection sera remise au mois d'octobre. Vons aurez donc le temps de faire votre candidature à Paris, pendant l'été.

La seule difficulté est la candidature parallèle de M. Paul Meyer qui est soutenue par des personnes qui seraient favorables à votre candidature, de même que beaucoup de personnes qui vous soutiennent (moi tout le premier) sont aussi très favorables à Paul Meyer. Mais il est fort possible qu'il se produise avant l'élection, quelque nouvelle vacance. De la sorte, votre candidature et celle de Paul Meyer pourraient se donner la main. En toute hypothèse, je crois qu'il faudrait maintenir la vôtre. Sans cela, il serait à craindre de voir une troisième candidature prendre des proportions qui pourraient ensuite être dangereuses. L'objection tirée de votre absence ne tiendra pas, j'espère, contre les excellentes raisons que vous saurez faire valoir ici mieux que personne.

. . . . . .

E. Renan.

*Marnes, près Ville d'Avray*
*(Seine-et-Oise)*
*23 juillet 1883*[1]

Cher ami,

Que de fois nous avons pensé à vous et à Madame Maspero en ce temps de cruelles épreuves! Enfin, vous êtes au Lazaret;

1) L. a. s.
2) L. a. s.

c'est pour nous une demi-consolation de le savoir ; car on en sort, et vos amis se demandaient avec anxiété si vous pourriez quitter cette année encore cette Égypte, qui éprouve si cruellement ceux qui se vouent à elle. Venez prendre quelque fraîcheur et quelque repos. Que vous devez en avoir besoin. Nous sommes ici à la porte de Paris, et nous y resterons tout l'été. Avertissez-moi dès que vous serez arrivé.

Je vous conterai au long ce qui s'est passé pour le prix décennal. Les moyen-agistes ayant porté Paul Meyer, nous avons dû vous porter. Vous avez vu sans doute le résultat par les journaux. Vous avez eu onze voix contre treize. C'est un très bon résultat en vue de l'élection. Votre élection et celle de Paul Meyer sont certaines. S'il y a deux places vacantes en novembre vous les aurez à vous deux. Quand vous serez ici, nous causerons de la procédure à suivre.

. . . . . .

E. Renan

Maspero est rentré en France : Renan passe l'été à Marnes ; il presse son ami de venir le voir et lui donne de minutieux détails pour trouver sa maison.

*Marnes, près Ville d'Avray*
*(Seine-et-Oise)*
*6 août 1883*[1]

Cher ami,

Nous sommes bien heureux de vous savoir à Paris, vous et Madame Maspero. Venez nous voir le plus tôt que vous pourrez. Demain je préside la distribution des prix du lycée Louis-le-Grand. Mercredi et jeudi, nous ne bougerons pas de Marnes. Vendredi, nous irons à Paris ; j'irai à l'Académie, où j'espère vous voir. A partir de samedi, nous serons à Marnes, presque indéfiniment.

Voici le procédé pour atteindre sans fatigue notre petite maison. Prendre les billets à la gare Saint-Lazare pour Ville-

1) L. a. s.

d'Avray. A Ville-d'Avray, traverser la voie par le pont, prendre l'omnibus de Marnes. Rester dans l'omnibus jusqu'à son arrêt complet, devant l'entrée du parc. Descendre et prendre la rue montante à gauche qui s'appelle rue de Versailles. Nous sommes au n° 12 qui s'appelle pompeusement Villa Rosa.

Venez déjeuner ou dîner à votre choix. Déjeuner vaut peut-être mieux ; car le soir on est un peu pressé par le dernier départ de l'omnibus.

Nous vous proposons jeudi. Vous pourriez prendre le train de 10 heures et demie, à la gare Saint-Lazare.

. . . . . .

E. Renan

Un nouveau deuil à l'Académie permettra à Maspero de s'asseoir sous la Coupole en même temps que son ami Paul Meyer,

Les pronostics de Renan se réalisaient ; après Senart et Paul Meyer, Maspero fut élu le même jour (30 nov. 1883) que ce dernier à la place de Defrémery mort le 18 août. On se rappelle cette élection où Maspero avait pour unique concurrent son ami Schlumberger qui comme lui obtint 17 voix au premier tour ; il est vrai qu'au second tour, Maspero obtint 31 voix sur 34 votants.

Une dernière lettre datée de Bellevue le 30 juillet 1884 annonce à Maspero un prochain voyage en Bretagne.

*Bellevue, rue des Potagers, n° 15*

*30 juillet 1884*[1]

Mon cher ami,

Votre carte m'avertit de votre arrivée, dont Dieu soit loué. Demain soir, je pars pour un petit voyage de Bretagne, dont je serai sûrement de retour mercredi ou jeudi de la semaine prochaine.

. . . . . .

E. Renan.

1) L. a. s.

Une pièce sur laquelle Maspero a marqué au crayon la date de 1885, nous prouve que Renan a repris son projet de voyage au Sinaï. Cette pièce non signée est écrite de la main de Renan : le rêve de Renan ne se réalisa pas; l'historien d'Israël ne vit jamais le Sinaï.

*Projet de voyage au Sinaï.*

Départ de Suez du 1 au 10 Mars.

3 personnes : M. Renan, M^me^ Renan, Ary Renan, leur fils.

Itinéraire. Par mer jusqu'à Hammam-Feraoun. De Hammam-Feraoun à Wadi Feiran, en passant par Wadi Mokatteb. De Wadi Feirân, au couvent de Sainte-Catherine. Du couvent à Tor.

Tout cela, à petites journées et avec les arrêts nécessaires à Wadi Feirân et au couvent.

De Tor à Suez par mer.

C'est la dernière note adressée par Renan à Maspero; quoique le grand philosophe ait vécu encore sept années — on se rappelle qu'il expira le 2 octobre 1892 — il ne paraît pas avoir eu l'occasion d'écrire à son savant confrère avec lequel il traitait sans doute de vive voix des questions qui les intéressaient. Comme on le voit cette correspondance a un caractère plus intime que scientifique, mais elle marque de singulière manière le caractère affectueux de Renan. Nous ne doutons pas que ces quelques pages qui témoignent de l'intimité des deux savants n'offrent un véritable intérêt aux membres de la Société qui a choisi Renan pour son parrain; ils voudront bien se joindre à moi pour remercier Madame Maspero d'avoir bien voulu me permettre de vous donner la primeur de ces lettres.

*M, Danon* signale les *Lettres d'Italie*, d'E. Renan parues dans la *Revue de Paris* du 15 mars.

La séance est levée à 5 heures 1/2.

*Séance du 26 avril 1921.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. H. Cordier préside.

Présents : M^lle^ Brunot, MM. Cordier, Pottier, Alba, Alphandéry, Boyer, Contenau, Danon, R. Dussaud, G. Ferrand, H. Girard, Goguel, Guignebert,

Huet, Kindberg, Michaut, Moncel, Ort, Pommier, de Pulligny, Sidersky, Vignon.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président annonce la mort de M. Joseph Reinach, membre de la Société, et adresse à ses frères, MM. Salomon et Théodore Reinach, également nos collègues, l'expression des vives condoléances de la Société Ernest Renan.

Il signale la nomination de MM. Bémont et A. Thomas, membres de la Société, au grade d'officiers de la Légion d'honneur et leur exprime les félicitations de l'assemblée.

M. *Sidersky* fait hommage à la Société d'une brochure contenant la conférence d'Ernest Renan sur *L'Islamisme*. Le Président le remercie.

La parole est donnée à M. *G. Huet* pour une communication sur *les vues d'un philosophe-sociologue allemand sur l'histoire religieuse du peuple d'Israel, rapprochées de celles d'E. Renan.*

L'écrivain allemand sur lequel je voudrais appeler votre attention, en rapprochant ses idées de celles d'Ernest Renan, est le professeur Ludwig Stein. Il est bien connu par ses travaux sur l'histoire de la philosophie et surtout comme sociologue : avant la guerre il est venu à Paris prendre part à des congrès de sociologie; un de ses livres a été traduit en français. Il doit être moins connu parmi ceux qui s'intéressent à l'histoire des religions, n'ayant pas publié de travaux spéciaux sur ce sujet. Je ne crois pas qu'en France on ait remarqué la courte étude que j'ai en vue.

Cette étude parut en l'an 1899 dans un recueil d'articles et d'essais sur des sujets divers, mais que relie cependant une pensée commune; ce recueil est intitulé *A la fin du siècle* (*An der Ende des Jahrhunderts*). Un de ces essais a pour sujet l'*Optimisme religieux*; c'est celui dont je voudrais citer quelques passages.

L'auteur y expose que la lutte entre l'optimisme et le pessimisme domine l'histoire universelle : il y a des philosophies et des religions pessimistes, comme il y a des philosophies et des religions optimistes; les premières sont, à ses yeux, malfaisantes, les secondes, bienfaisantes. Parmi les religions pessimistes. M. Stein range le Bouddhisme, ainsi que les systèmes de Confucius et de Lao-tse; il dit beaucoup de mal de ces religions et les déclare responsables de l'arrêt et de la décadence des grandes civilisations asiatiques, l'Inde et la Chine. Peut-être les spécialistes trouveraient-ils à redire aux vues de l'auteur sur ce sujet; mais ce ne sont pas ces idées qui nous

intéressent pour le moment ; ce qui nous importe, c'est ce qu'il dit des religions optimistes.

Parmi les religions optimistes, l'auteur classe le Judaïsme, ou, comme il s'exprime, le Mosaïsme, et les deux religions qui en sont sorties, le Christianisme et l'Islam. Le Judaïsme spécialement est une religion essentiellement optimiste ; c'est ce qu'avait constaté déjà le pessimiste Schopenhauer ; pour celui-ci cette constatation était un blâme ; pour M. Stein, qui est lui-même d'origine juive et qui ne s'en cache pas, c'est un éloge. M. Stein cite une autre critique, adressée au Judaïsme par Lessing, dans son *Éducation de la race humaine* ; Lessing n'avait vu dans le Judaïsme qu'une religion préparatoire, non une religion définitive, parce que le Judaïsme s'adresse surtout à la vie présente et s'occupe fort peu de l'au-delà. M. Stein accorde que le Judaïsme ne s'intéresse guère à l'au-delà *localisé* dans un Paradis et dans un Enfer ; il s'intéresse d'autant plus à l'au-delà *dans le temps* ; c'est à-dire à l'évolution, au perfectionnement de la race humaine, idée qui s'exprime dans la religion juive par le Messianisme. D'après Stein, ce qui est au fond de l'idée messianique, c'est la conception (qui se présente ici pour la première fois dans l'histoire) d'un perfectionnement de l'humanité, d'un développement ascendant, d'une montée vers un idéal humain supérieur, bref, d'un au-delà *dans le temps*.

Tous ceux qui ont lu l'*Histoire du peuple d'Israël* de Renan seront, je crois, frappés de l'analogie que présente l'idée fondamentale du livre avec l'aperçu de M. Stein. C'est, en effet, l'originalité du livre de Renan de mettre au premier plan la genèse, non de l'idée monothéiste, ainsi que le font d'ordinaire les historiens de la religion israélite, mais de celle du Royaume de Dieu *sur la terre*, c'est-à-dire justement ce que M. Stein appelle « le messianisme ».

Mais l'analogie va plus loin que l'idée générale, on la constate également dans les détails de l'exposé. Je continue à citer ce que dit M. Stein : « Jean Paul dit quelque part que l'instinct est le sentiment de l'avenir. Le Mosaïsme est en réalité la personnification des instincts fondamentaux de l'optimisme, le sentiment incarné de l'avenir. Toutes les autres civilisations antiques en effet, ont projeté « l'Age d'Or », qui se retrouve à peu près dans toutes les mythologies, en arrière, l'ont placé dans une antiquité lointaine ; le Mosaïsme, le premier, l'a projeté en avant, l'a placé dans l'avenir de l'huma-

nité. Tandis que les autres civilisations soutiennent « l'Age d'Or fut jadis », le système du Mosaïsme dit « l'Age d'Or *sera* ». — Et M. Stein oppose Ovide, qui dépeint l'Age d'Or avec des couleurs éclatantes, mais en le déclarant irrmédiablement disparu, à Isaïe, qui nous dit dans un langage inspiré comment tout sera magnifique un jour, dans l'avenir. — De même Renan, dans le premier chapitre de la *Vie de Jésus* qui peut être considéré comme un résumé anticipé de l'*Histoire du peuple d'Israël*, dit du peuple juif, au moment où les piétistes, les exaltés prennent décidément le dessus : « Une immense attente remplit les âmes. Toute l'antiquité indo-européenne avait placé le paradis à l'origine ; tous ses poètes avaient pleuré un âge d'or évanoui. Israël mettait l'âge d'or dans l'avenir ». (*Vie de Jésus*, 1re édition, Paris, 1863, p. 11. — Même ouvrage, p. 8, sur l'Eden placé par les prophètes dans l'avenir ; Renan, comme M. Stein, cite Isaïe).

Les deux écrivains sont d'accord sur la valeur durable, permanente de cette idée fondamentale du judaïsme. Pour M. Stein, le pessimisme est la religion des instincts dégénérés, de la lamentation sénile sur un bonheur évanoui ; « l'optimisme religieux se manifeste comme la religion de la confiance juvénile, des instincts régénérés, qui ne localisent pas le paradis dans l'espace, mais le placent dans l'avenir d'une humanité, s'élevant, dans une évolution infinie, vers des formes d'existence de plus en plus perfectionnées. Des mouvements d'idées basées sur la confiance dans l'avenir, tels que les manifestations du millénarisme chrétien dans l'ordre religieux, ou que le socialisme actuel dans l'ordre politique, sont saturés de l'esprit messianique, de même que le mouvement spécialement juif du Sionisme. Est messianiste tout homme qui a des instincts optimistes, qui place le paradis non en arrière, mais en avant, qui *croit* à la perfectibilité de l'espèce humaine. Ce n'est donc pas étonnant si les fondateurs du parti socialiste en Allemagne, Lassalle et Marx, sont sortis du mosaïsme. Le socialisme n'est autre chose qu'un messianisme politique ; la vérité du socialisme est aussi peu susceptible de démonstration mathématique que celle de l'optimisme lui-même. Celui qui — comme c'est le cas des sectateurs de la religion mosaïque — a été formé depuis trois mille ans par des instincts optimistes, par des espérances messianiques, sera porté d'avance à acclamer tout ce qui est favorable au progrès, tout ce qui contribue à l'élévation intellec-

tuelle et morale de l'homme, tout ce qui est *gros de l'avenir* » (paroles de Leibniz, que l'auteur cite en français).

C'est ici surtout que la concordance des vues des deux écrivains est frappante. Dans la préface du tome Ier de l'*Histoire du peuple d'Israël*, Renan explique que, si le libéralisme est un legs de l'esprit grec, le socialisme, cet autre grand facteur dans le mouvement d'idées actuel, est d'origine juive; les socialistes sont « élèves sans le savoir des prophètes ». Quelques années auparavant, en 1882, Renan, dans son étude sur l'*Ecclésiaste* (un des morceaux où il a mis le plus d'idées), constate l'action que le judaïsme exerce de nos jours encore dans les idées sociales. « Le saint-simonisme et le mysticisme industriel et financier de nos jours sont sortis pour une moitié du judaïsme. Dans les mouvements révolutionnaires français, l'élément juif a un rôle capital. C'est ici-bas qu'il faut réaliser le plus de justice possible. La *tikva* juive, « la confiance », cette assurance que la destinée de l'homme ne saurait être frivole et qu'un brillant avenir de lumière attend l'humanité, n'est pas l'espérance ascétique d'un paradis contraire à la nature de l'homme; c'est l'optimisme philosophique, fondé sur un acte de foi invincible dans la réalité du bien » (*L'Ecclésiaste*, Paris, 1882, p. 38-39). — On sait que Renan développe cette idée de l'importance sociale du Judaïsme, à travers toute son *Histoire d'Israël* et termine son dernier chapitre par quelques mots sur la possibilité d'un état futur de l'humanité, sous un régime social tel que l'ancien rêve d'Israël serait réalisé et que « sans ciel compensateur » un état de justice existerait sur la terre.

L'analogie entre les idées de M. Stein et celles de Renan une fois constatée, il s'agit de l'expliquer. L'antériorité de Renan étant hors de doute, on serait tenté d'appliquer le *post hoc ergo propter hoc*, ce qui, dans le cas présent, équivaudrait à une accusation de plagiat. Mais Stein, dans d'autres livres et dans le volume même où se trouve l'étude sur l'optimisme religieux, se montre un esprit original et indépendant; en outre, il me semble qu'en dehors de sa spécialité, la sociologie, il ne connaît pas bien la littérature française moderne. M. Stein a lu des ouvrages de Renan (il les cite), mais seulement, semble-t-il, des ouvrages philosophiques. A mon avis, il a été conduit à ses vues par des réflexions personnelles et sans connaître les travaux d'histoire religieuse de Renan. Il a découvert l'Amérique après Christophe Colomb.

L'accord entre ses vues et celles de l'auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël* n'en est pas moins intéressant. En géographie, découvrir l'Amérique après Colomb ne servirait pas à grand chose : c'est que le Nouveau-Monde est un objet directement visible et tangible. Il en est autrement de l'histoire, science de reconstruction, de reconstitution, et surtout de l'histoire des idées, matière particulièrement délicate et difficile. Il nous semble intéressant de constater que, sur les points que nous avons indiqués, deux esprits sont arrivés, chacun de son côté, à des résultats identiques, d'autant plus que les deux savants dont il s'agit sont de formation intellectuelle très diverse : Stein est philosophe et sociologue ; Renan, bien qu'il se soit occupé dans sa jeunesse d'études philosophiques et qu'il ait toujours gardé un certain goût pour la philosophie, était essentiellement historien, linguiste, épigraphiste. — La question des origines premières du socialisme est, certes, un problème vaste et complexe; il nous semble cependant que l'opinion de Renan, ainsi confirmée par des recherches complètement indépendantes des siennes, mérite plus d'attention qu'on ne lui en a accordé jusqu'ici. On l'a considérée surtout, semble-t-il, comme une sorte de paradoxe amusant ; je crois même qu'il y aurait des gens capables de dire que, si Renan a parlé du socialisme dans son *Histoire d'Israël,* c'était pour s'assurer des lecteurs, le socialisme étant devenu un parti politique, objet de la préoccupation générale, au moment où il publiait les premiers volumes de son livre. Nous avons observé, il est vrai, que les vues essentielles de ce livre se trouvent déjà esquissées dans la *Vie de Jésus*, bien antérieure à l'*Histoire*; c'est ainsi que l'idée développée dans l'*Histoire du peuple d'Israël*, d'après laquelle ce qu'on appelle « la législation mosaïque » serait en partie une utopie sociale, est déjà brièvement indiquée dans la *Vie de Jésus*, 1re édition, p. 10 : « des utopies, des rêves de société parfaite prennent place dans le code. » Or, la *Vie de Jésus* a paru en 1863, à une époque où fort peu de gens prenaient le socialisme au sérieux, où on le considérait généralement comme une folie passagère de 1848. L'opinion d'après laquelle les idées de Renan n'auraient été qu'un paradoxe, conçu sous l'impression du mouvement socialiste, à partir de 1880 environ, serait insoutenable : ces idées existaient dans l'esprit de l'historien, bien antérieurement à cette date. Il n'en est pas moins intéressant de les retrouver chez un auteur

étranger, postérieur à Renan, et qui, de son côté, ainsi que nous croyons l'avoir montré, n'a pas connu les ouvrages de celui-ci, traitant de l'histoire religieuse.

Un autre écrivain étranger chez lequel on trouve des vues qui rappellent celles de Renan est le socialiste hollandais Domela-Nieuwenhuis, qui, dans une histoire populaire du socialisme, a insisté sur le caractère socialiste de la législation mosaïque. Domela-Nieuwenhuis, lui aussi, paraît avoir formé ses idées sans avoir connu les livres de Renan; en tout cas, il ne semble pas avoir connu l'*Histoire du peuple d'Israël.* Mais, bien qu'ancien théologien — avant de devenir socialiste, il avait été pasteur mennonite — l'écrivain hollandais n'a pas su donner à son exposé la portée et l'intérêt de celui de Stein; ce qu'il a écrit sur la législation mosaïque est plutôt de la vulgarisation : dans la personnalité si intéressante de Domela-Nieuwenhuis, l'historien était loin de valoir l'agitateur et le chef de parti. Cependant, le fait que, dans une histoire du socialisme, il y a des pages spécialement consacrées à la législation de Moïse, mérite d'être signalé ici.

Diverses observations sont présentées à la suite de cette communication. M. *Sidersky* estime qu'il y a lieu de signaler fortement l'erreur qui consiste à confondre le mosaïsme et le messianisme ; le second est très postérieur au premier. M. *Michaux* propose d'expliquer par la paléontologie l' « âge d'or » de la mythologie hébraïque. M. *de Pulligny* conteste que le messianisme ait été une croyance au progrès; son caractère est au contraire nettement catastrophique. M *Guignebert* rappelle les idées de Kalthoff sur le messianisme juif. M. *Pommier* donne des détails sur la connaissance des idées socialistes, notamment celles de Pierre Leroux, telle que l'acquit Renan au moment de sa formation intellectuelle. M. *P. Boyer* signale la persistance du messianisme socialiste dans certaines formes de pensée du judaïsme contemporain.

La parole est donnée à M. le Dr Contenau pour une communication sur *les fouilles de Sidon depuis E. Renan.* Cette communication, dont le texte suit, est accompagnée de projections nombreuses.

L'ancienne Sidon, aujourd'hui Saïda, est située à 50 km. au sud de Beyrouth. Élevée sur un promontoire, c'est le site typique des vieux établissements phéniciens. Ceux-ci, qui sont en général distants d'une cinquantaine de kilomètres au plus afin qu'il soit possible d'aller de l'un à l'autre en une journée de traversée, étaient

bâtis plutôt sur des caps que dans des anses. L'idée que les anciens se faisaient d'un port n'était pas celle que nous en avons aujourd'hui. Le soir venu, on tirait les bateaux sur le sable, car c'étaient de petits bâtiments ; un port était en somme une plage abritée ; quand le vent venait du nord, on mettait les navires à l'abri, au sud du promontoire, et inversement.

La première apparition de Sidon dans l'histoire nous est fournie par les lettres de Tell el Amarna, correspondance échangée aux alentours de l'an 1500 av. J.-C. entre les Pharaons Aménophis III et IV et les roitelets de Syrie alors tributaires de l'Égypte.

Puis vient la période troublée de l'invasion des Peuples de la mer, dont le gros effort se porta sur l'Égypte. La Syrie eut à souffrir de ce mouvement qui aboutit à l'installation des Philistins au sud de la Palestine; Sidon fut alors détruite par les envahisseurs (vers 1100).

Au premier millénaire c'est la lutte avec l'Assyrie ; au VII^e s. Asarhaddon prend la ville, la rase, et la rebâtit à peu de distance. La prospérité de la nouvelle Sidon fut éphémère; la ville revint bientôt occuper son ancien emplacement, et, sous les Perses, elle tint le premier rang dans la confédération phénicienne. Le roi de Sidon était, de droit, amiral de la flotte fournie par les villes de la côte. Les rois de Perse font alors construire à Sidon un palais, et, à proximité des portes de la ville, établissent un parc de chasse, ce qu'on appelait un « paradeisos ». A l'occasion de travaux exécutés près du grand Château de Sidon, le hasard a fait découvrir les restes de ce palais. Il comportait, à l'imitation des palais perses, des colonnes surmontées de chapiteaux en forme de taureaux agenouillés.

Les Phéniciens, cependant, se révoltent contre les Perses, et au IV^e s., sous Artaxerxès III Ochus, la rébellion est noyée dans le sang ; la ville est de nouveau complètement détruite. Viennent ensuite la conquête d'Alexandre et la période gréco-romaine où Sidon ne se distingue pas des autres villes de la Phénicie, mais où la ville fut cependant florissante, si l'on en juge par la qualité et la quantité des témoignages archéologiques de ces époques qu'on y a découverts.

Cette supériorité artistique des monuments trouvés à Saïda, montre quel centre important et prodigieusement riche fut l'antique Sidon, malgré les multiples destructions qu'elle dut subir.

Les premières fouilles françaises à Sidon, furent exécutées par Renan en 1860, peu de temps après la découverte du sarcophage

d'Eshmunazar qui avait attiré l'attention générale sur les antiquités phéniciennes. Lors des massacres des chrétiens, une expédition militaire fut envoyée en Syrie, et une mission archéologique, dirigée par Renan, fut jointe à l'expédition. Parmi les champs de fouilles qu'explora Renan un des plus importants fut le site de Sidon. Renan eut la bonne fortune d'y rencontrer un collaborateur de premier ordre dans la personne du Dr Gaillardot. A plusieurs reprises, Renan insiste, dans sa mission de Phénicie, sur ce qu'il doit à Gaillardot. Nous ne serons pas moins justes que lui, et nous saurons que, pour les fouilles de Sidon, nous devons toujours associer le nom de Gaillardot à celui de Renan. Leurs fouilles ont porté sur la nécropole d'Eshmunazar au sud de la ville ; en même temps la mission recueillait les antiquités, alors nombreuses, qui étaient éparses dans les jardins.

En 1887, le hasard fait découvrir à l'est de la ville, une nouvelle nécropole. Hamdy Bey, directeur du Musée de Constantinople en dirigea le déblaiement. Les merveilleux sarcophages qu'on y trouva sont aujourd'hui à Constantinople ; la publication de ces trésors fut confiée à un Français, M. Th. Reinach.

De 1901 à 1904, Macridy Bey, conservateur au Musée de Constantinople exécuta à plusieurs reprises des fouilles à Sidon. Il déblaya notamment l'enceinte du temple consacré au dieu Eshmun, au nord de la ville.

En 1913, le gouvernement français désireux de reprendre la tradition, s'entendit avec la Turquie pour recommencer les travaux à Sidon, et, après un voyage préparatoire exécuté à l'automne de 1913, le Dr Contenau entreprit en 1914, avec la collaboration de Macridy Bey des fouilles qui furent interrompues par la guerre et dont le résultat a été publié récemment. A l'automne 1920, dès que la situation militaire le permit, grâce à l'initiative du général Gouraud, Haut-Commissaire en Syrie, et au concours du Ministère de l'Instruction publique, M. Contenau reprit ses travaux à Saïda. Les recherches effectuées tant dans la ville que dans les environs immédiats et même dans la grande banlieue de Sidon ont donné les résultats suivants :

Le cœur de la ville antique est représenté par l'emplacement du grand château qui s'élève sur une butte en partie artificielle, dominant d'un côté la mer et de l'autre la ville. Ce monticule qui s'abaisse en pente douce, renferme les ruines des principaux monu-

ments de la ville antique. C'est là qu'on a retrouvé les débris du Palais perse et que les sondages ont donné des vestiges qui font présager des constructions importantes. Malheureusement la ville moderne qui se groupe autour du Château limite l'étendue des recherches. Au Château même, sous la construction actuelle qui n'est qu'un remaniement du bâtiment élevé par les Croisés, des sondages poussés jusqu'à 18 mètres de profondeur et conduits en tunnel dans différentes directions ont prouvé que le site était habité dès la plus haute antiquité. La céramique et les débris de constructions qu'on y a trouvés font penser qu'à cette profondeur, les vestiges rencontrés sont contemporains de la destruction de Sidon attribuée aux Peuples de la mer. Les souterrains du Château du moyen âge ont été retrouvés; ils reposent eux-mêmes sur des constructions antérieures où l'on a découvert des fragments d'ivoire gréco-romains d'un fort joli travail.

Tout autour de la ville antique s'étendaient les nécropoles, ou bien s'élevaient des sanctuaires fameux ; c'est là que les découvertes intéressant l'histoire des religions ont été les plus abondantes.

M. Contenau a recommencé des recherches sur l'emplacement du temple d'Eshmun, dieu que les Grecs assimilaient à Esculape. Ce temple était bâti sur une large terrasse adossée à la colline qui domine le fleuve Awali, l'ancien Asklepios. C'était, selon l'habitude sémitique, une enceinte sacrée à ciel ouvert, au milieu de laquelle s'élevait un naos. En avant de cette terrasse dont Macridy-Bey avait retrouvé les limites, M. Contenau a mis au jour des constructions très importantes, murs bâtis en pierres énormes, simplement ajustées et jointes par des crampons de plomb. Ces murailles forment un nouveau gradin en avant des constructions déjà connues et invitent à continuer les recherches dans la direction du fleuve.

A deux heures au nord de Sidon, au village de Djiyé la mission a également découvert les restes d'une basilique byzantine pavée jadis de mosaïques, où l'on a encore pu relever une inscription intéressante.

Jusqu'à ces derniers travaux, les vestiges de monuments civils ou religieux trouvés dans les fouilles régulières ne remontaient pas au delà de la période perse. Les fouilles profondes du Château ont comblé cette lacune pour la première catégorie de monuments. Celles de Kafer ed Djarra, village à l'est de Sidon, dans le Liban ont

permis de remonter très haut dans l'histoire de la sépulture en Syrie.

La mission de 1914 y a trouvé sur une acropole rocheuse, analogue aux sites des vieux établissements cananéens déjà connus, des sépultures en forme de fours où le mort était déposé sans cercueil, à même le sol, sur un lit de cailloutis. Une simple lucarne obturée par une pierre donnait accès à la tombe. La céramique recueillie dans ces sépultures ainsi que le mobilier funéraire les datent du milieu du second millénaire avant notre ère.

Le sarcophage du roi Eshmunazar, comme aussi celui de son père Tabnit, (que découvrit Hamdy-Bey), étaient de purs sarcophages égyptiens. Les Phéniciens, d'après ces modèles, taillèrent des sarcophages de marbre rappelant la forme de la boîte à momie, avec tête en relief sur le couvercle. La mission en a découvert deux de ce type, en usage à l'époque de la domination perse.

Dans la nécropole fouillée jadis en partie par Renan, fut trouvé un sarcophage d'époque romaine portant sur un petit côté une représentation fort intéressante de bateau marchand phénicien. M. Contenau a également trouvé dans le même lieu, un mobilier funéraire encore en place, composé des bijoux de la défunte et d'une statue d'Aphrodite en bronze, bien conservée; il y a là la persistance de cet usage religieux qui faisait mettre dans les tombeaux archaïques de petites terres cuites représentant les divinités.

A l'époque romaine, les caveaux étaient le plus souvent ornés de peintures. Plusieurs exemplaires de ces tombeaux ont été découverts et relevés, soit en 1914, soit en 1920. Certains, assez bien conservés, portaient encore les épithaphes de ceux qu'on y avait ensevelis.

A Eulmân, village au nord-est de Sidon, qui dut avoir autrefois une certaine importance, on a découvert une stèle en mosaïque où, sur un fond composé de triangles de couleurs différentes, sont représentés les portraits en buste des occupants du tombeau, le mari et la femme; c'est le premier exemplaire de ce genre provenant de Phénicie.

Après avoir exposé ces résultats si variés concernant l'histoire des religions et même l'histoire générale de Phénicie, M. Contenau a indiqué ce que l'on pouvait espérer, dans ces deux domaines, des fouilles ultérieures, qui seront reprises sous peu.

Comme suite pratique à donner à cette communication, le Président propose à la Société d'envoyer l'adresse suivante au Général Gouraud, Haut-Commissaire en Syrie, et à M. le Ministre des Affaires Étrangères :

« Après avoir entendu, dans sa séance du 26 avril 1921, présidée par M. Henri Cordier, membre de l'Institut, l'exposé des recherches faites à Sidon par M. le Dr Contenau, chargé de mission, la Société Ernest Renan, préoccupée du maintien en Orient de l'action scientifique française, adresse au Haut-Commissaire de la République française en Syrie et au Liban, M. le Général Gouraud, ses respectueuses félicitations pour l'organisation du Service archéologique dont il a doté la Syrie et le développement qu'il a déjà donné aux fouilles archéologiques.

« La Société Ernest Renan émet le vœu que ces entreprises soient activement poussées, que l'École française archéologique de Jérusalem puisse également poursuivre des recherches en Palestine et que les fouilles soient reprises en Mésopotamie dès que la tranquillité sera rétablie dans ce pays illustré par les travaux de nombreux savants français. »

Cette proposition est adoptée à l'unanimité. MM. *Gabriel Ferrand* et *Pottier* présentent quelques observations au sujet du mode d'envoi de cette adresse.

La séance est levée à 6 heures.

*Le Gérant* : A. Thébert.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier

# NOTES INÉDITES D'ERNEST RENAN

SUR LES

## COMMENTAIRES DES LIVRES SACRÉS

---

Le volume 11481 des manuscrits du Fonds Renan, relié sous le titre *Notes prises à divers cours*, contient quelques feuilles sur lesquelles ont été collées des notes se rapportant pour la plupart aux commentaires des livres sacrés. En y joignant les morceaux auxquels se réfèrent quelques-unes de ces notes, et que j'ai trouvés soit reliés soit conservés dans les cartons du Fonds Renan, il est possible de reconstituer le dossier où Renan a dû recueillir les éléments d'une étude sur ce sujet.

C'est en mai 1847, aussitôt après avoir reçu le prix Volney par lequel l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres couronnait son *Essai historique et théorique sur les langues sémitiques en général, et sur la langue hébraïque en particulier*, que Renan, qui ne se reposait jamais, songea à des sujets pour une thèse de doctorat. Il envisagea alors, parmi beaucoup d'autres, la possibilité d'un travail sur les commentaires des livres sacrés, pour lesquels il avait déjà un certain nombre de documents; toutefois ce n'est que plus tard, sans doute en 1848, qu'il groupa toutes ses fiches, et que la question lui apparut d'ensemble. La composition de son *Avenir de la science*, ses recherches sur Averroès auxquelles l'avait engagé Victor Le Clerc, doyen de la Sorbonne, dès juin 1847, détournèrent ailleurs son activité, et le travail sur les commentaires des livres sacrés, comme celui sur *les Mythes étymologiques* ou sur *la manière dont les dogmes se forment*, n'aboutit pas directe-

ment. Tout inachevé qu'il est, il renseigne sur la nature des matériaux que Renan eût mis en œuvre, sur l'ampleur de son intelligence qui saisissait partout les analogies; il laisse entrevoir le but dernier que Renan proposait à l'érudition de son temps : l'esquisse d'une philosophie critique de l'esprit humain.

De ces documents, le plus ancien date de la seconde année de Saint-Sulpice. C'est vers avril 1845, un mois avant d'écrire l'*Essai Psychologique sur Jésus-Christ*, que Renan lut, la plume à la main, le livre que l'abbé L.-A. Chiarini, professeur de langues et d'antiquités orientales à l'université royale de Varsovie, publia en 1830 sur la *Théorie du Judaïsme appliqué à la Réforme des Israëlites de tous les pays de l'Europe, et servant en même temps d'ouvrage préparatoire à la version du Thalmud de Babylone*. Renan consigna ses réflexions en un travail qu'il dénomma : *Résultats d'une première étude du Talmud*, divisé en quatre paragraphes dont le premier a pour titre : *Éclaircissements pour le N. T. et le christianisme*, et dont le dernier est : *Psychologie et remarques diverses*. Les n° 9 du premier, 4, 5, 7 et 8 du quatrième surtout ont trait au sujet qui nous occupe.

« Le passage d'Habacuc, note Renan : *Justus meus ex fide vivit*[1] joue aussi un grand rôle dans le Thalmud, qui l'entend absolument comme saint Paul, et qui prétend que par là tous les préceptes ont été réduits à un, celui de la foi. Cela explique aussi comment N. S. appuie tant sur la foi seule. — Cela nous montre aussi comment les dogmes naissent assez souvent. C'est par une fausse interprétation philologique d'un passage sacré. Puis viennent les théologo-philosophes après cela, qui y voient du profond à perte de vue. Que cela est curieux! Un contre-sens qu'on vient à regarder comme un prodige de profondeur... Le contre-sens est un fait important à relater dans la génération des dogmes. »

[1] Habac, II, 4 : Justus autem in fide sua vivet.

Dans son premier volume, Chiarini s'étend sur l'herméneutique propre aux Thalmudistes. Il expose les subtilités qui superposent au texte de la Loi écrite (Mikra) un commentaire délirant. La méthode secrète est indiquée par trois lettres ת נ ג, initiales des trois mots Gematria, Notarikon, Themurah. On explique les mots de la Bible, par la Gematria, « d'après la valeur numérique que les lettres ont dans chaque alphabet oriental »; par le Notarikon, en prenant les lettres pour les initiales d'autres mots, tels qu'il nous « plaira de les forger »; par le Themurah, « en en échangeant les lettres contre d'autres, par la magie d'un alphabet dit Atbach », etc.

De telles aberrations, et d'autres aussi fortes, notamment les treize règles ou modes d'argumentation que Moïse, au dire de Maimonide, a reçus sur le Sinaï, éveillent dans l'esprit de Renan toutes sortes d'échos.

« Il est singulier comme le mode des rabbins du M. A. se rapproche de la scolastique. On trouve des traces évidentes de cet esprit déjà dans le Thalmud, mais en Maimonide, il est parfaitement caractérisé. Les treize modes d'argumentation sont de la dialectique, et aussi stériles qu'elle. Tous les termes y sont : le *genre*, l'*espèce*, l'*à-pari*, l'*à-fortiori*, le *plus ou moins compréhensif*. » (n° 5).

Et s'élevant aussitôt à la vue philosophique :

« Explication psychologique du Thalmud, de la Massore, de la Cabbale, etc. ou comment ces faits ressortent des lois de l'esprit humain. — L'esprit humain est d'une prodigieuse activité, aussi est-ce le forcer à délirer que de le resserrer dans un cercle trop étroit. Il lui faut une nourriture proportionnée à sa capacité. Donnez-lui un champ resserré, mais fécond, il ne l'en cultivera que mieux... Mais si vous lui donnez un champ resserré et stérile, il y travaillera comme il aurait travaillé sur un champ fécond; mais le résultat sera bien différent; car le résultat d'un travail opiniâtre appliqué à une matière stérile, n'est que la subtilité. Donc toutes les fois que vous appliquerez exclusivement l'esprit humain à une matière

stérile, vous le forcez à délirer. — Jamais cela n'est arrivé plus plénièrement que dans les Juifs rabbinistes. Non que la Bible soit un champ stérile; *j'y emploierais dix vies sans me rétrécir*; mais la Bible entendue à leur manière. Leurs études étant donc sévèrement restreintes à ce cadre étroit, ils ont dû puériliser pour l'étendre, s'attacher aux lettres, aux signes, etc., pour s'occuper et se nourrir; comme le pauvre qui ramasse les miettes après avoir mangé le pain. De là ces tours de force, qui nous font pâmer de surprise, mais qui montrent au fond la prodigieuse capacité de l'esprit humain. — On peut rapprocher de ce fait plusieurs analogues : par ex les subtilités de la scolastique. On n'avait que la théologie strictement théologique; et comment féconder sans subtilité un champ si inféconds? On peut rapporter à la même cause les rêveries de certains mystiques, l'aberration réelle où tombent certains solitaires, les ermites du Mont Athos, les Trappistes, et même les délirations de la vieille science profane, vu que chacun était exclusif en son cercle, et que ce cercle était petit, envisagé comme on l'envisageait. — Il faut aussi tenir compte pour l'explication de ce développement bizarre, du goût que les Orientaux ont toujours témoigné pour les jeux de mots et de grammaire. Voyez la poésie arabe et hébraïque. »

Et plus loin :

« Des livres sacrés dans toutes les religions. — C'est une loi générale de toutes les religions que le sens textuel de leurs livres sacrés soit étouffé sous le commentaire. Voici pourquoi : ce n'est pas le livre sacré qui forme la religion (aussi les protestants comprenaient-ils bien mal jadis le christianisme). Mais la religion se forme, et adopte les livres comme sacrés. Mais comme la composition de ces livres n'a pas été calculée, que tout y a été spontané, comme en tout ce qui concerne les religions, la coïncidence n'est pas parfaite; le livre et la religion ne coïncident pas. Alors les commentateurs viennent et rognent le livre. De là le principe catholique de ne pas voir la Bible en elle-même mais dans l'interprétation de l'Église. De

là cette nuée de commentateurs, si éloignés de l'esprit du livre. Enfin il arrive que le livre est presque oublié, et qu'on ne songe plus qu'aux explications qu'on donne comme fondées sur lui. En cela le sort de la Bible chez les Juifs et chez les catholiques (du temps de la Réforme surtout) fut exactement le même. Qui me donnera de faire comprendre ma pensée : oh! que n'ai-je une parole autre pour peindre ce que je pense!

« Rapprochez de ce fait, le développement qui est survenu aux livres sacrés indous et chinois, et celui de l'Alcoran, qui est tout à fait parallèle à celui du judaïsme, même pour les termes. Miskra = Alcoran = Bible. Souna = Mischna. « Les « Hadiths, dit d'Herbelot, sont la plupart tirés du Thalmud[1]. »

« Autre éclair de similitude. Les Juifs rabbanites ont adopté la maxime de regarder la Bible écrite comme par fragments et très incomplète sans la Tradition, et croient que le vaste corps de doctrine où cette même tradition a été déposée doit être complété et éclairci à son tour. — N'est-ce pas la Tradition nécessaire à l'Écriture (justement la critique des catholiques sur la composition de l'Écriture. Ils supposent une foule de choses fort importantes dont on ne dit mot), — et l'Église à la Tradition? *Oh! si Deus det mihi tempus et locum!* O Dieu, pourquoi me donnes-tu tant de pensées, que je ne pourrai jamais faire comprendre? On les dira et on les reconnaîtra vraies après moi, et on ne saura pas que je les ai eues ! ».

Je n'insiste pas sur ce que de telles plaintes nous apprennent des ardeurs cérébrales de Renan à cette époque, et de son amour-propre intellectuel. Mais je ne peux m'empêcher de faire remarquer que, privé presque entièrement de relations avec le siècle, n'ayant certes point lu la *Symbolique* de Creuzer, ne connaissant guère de l'éclectisme que le cours de 1818 de Cousin, Renan invente pour son compte ce que le siècle a inventé, l'étude comparée des religions.

1) D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article « Hadith ».

Renan quitte Saint-Sulpice en octobre de cette année 1845. Il suit désormais au Collège de France, outre le cours d'hébreu et de syriaque d'Et. Quatremère, celui de Caussin de Perceval sur les ch. II, III et IV du Coran, et, à la Bibliothèque Royale, le cours d'Arabe de M. Reinaud sur le ch. II du Coran. M. Reinaud relève quelques passages dits « abrogés » ; il signale en outre les accusations de Mahomet contre les chrétiens. « Mahomet prétend que les Juifs à la venue de Jésus-Christ détruisirent certains passages en sa faveur, de même que les chrétiens ont fait disparaître de l'Évangile les passages qui prédisaient Mahomet. Par exemple l'endroit où il est parlé du Paraclet. Ils prétendent que le vrai texte est : « Un autre viendra après moi « et s'appellera Hamet ». Ils se prétendent donc seuls vrais Juifs et vrais chrétiens, et croient posséder seuls le vrai Pentateuque et le vrai Évangile ». — Renan se souviendra de ces considérations dans cette note inédite : « Tour de Mahomet : autrefois la Bible était parfaitement d'accord avec moi. Si depuis il y a des différences, c'est que les chrétiens et les juifs ont altéré. — Hypothèse de l'*altération*, son rôle, c'est la dernière ressource », et dans le n° 16 de Nephtali (Cahiers de Jeunesse) « Plus j'avance, plus je suis frappé de la ressemblance des critiques des commentateurs du Coran avec celles des commentateurs de la Bible : même manière de distinguer l'obligatoire et l'abrogé (le conditionnel des nôtres), même manière de lever les contradictoires ». Quelques jours plus tard (Nephtali, n° 55), il retrace ainsi la genèse de l'adoption d'un livre comme sacré : « L'adoption d'un livre comme sacré est un fait excessivement curieux à étudier dans son progrès. — Il s'entoure de nuages, etc , enfin (ceci est fort remarquable), on en vient à regarder les lettres comme sacrées. D'abord, c'est l'esprit général qu'on fait venir de Dieu, comme toute composition littéraire chez les Orientaux (cf. le Coran : ceux à qui Dieu a donné de savoir écrire; tout don d'esprit vient de Dieu)... Puis chaque pensée devient inspirée, puis chaque mot, puis chaque lettre et chaque inciden

orthographique et calligraphique devient sacré et mystérieux, on en fait une sorte de jeu de loto, de thème mathématique, comme dans la théorie des permutations (cf. le *Notarikon* et la *Gematria*) ; ce fait se dessine avec une merveilleuse fermeté dans la critique talmudique et cabbalistique, même chrétienne, et aussi, je pense, dans la musulmane ».

Mais Renan, dans cette première année d'études libres (1845-1846) n'étudiait pas que les langues orientales : il préparait sa licence. Sa connaissance des classiques date surtout de cette époque. Il lut les *Odes* d'Anacréon. Or, à propos du v. 3 de l'Ode 53, où Anacréon dit que les cigales *boivent* la rosée pour toute boisson[1], le commentateur cite un grand nombre de textes, où il est dit que les cigales *mangent* la rosée pour toute nourriture. « Terrible difficulté! écrit Renan ironiquement (*Moi-même*, n° 20). (Le commentateur) en cite alors une série d'autres qui ont dit comme *son* poète, que les cigales *boivent*. — Puis il propose cet admirable projet de conciliation : c'est de supposer que les cigales *boivent* et *mangent* la rosée » — De tels exemples élargissent la vue de Renan : les folles subtilités de l'exégèse, qu'il croyait réservées aux livres sacrés, s'étendent aux livres profanes. « Je commence à croire que les folies et l'ἀκρισία que j'attribuais en propre aux commentateurs des livres sacrés appartient à tous les commentateurs, à toute cette race de suceurs qui s'attachent aux grandes œuvres, et veulent de force en extraire un jus qui souvent n'y est pas ». Et, à propos de cette conciliation du boire et du manger des cigales : « C'est juste le principe que dans les contradictions apparentes qui ne sont pas des contradictions absolues, il faut affirmer les deux simultanément ; absolument comme on affirme simultanément

1) Beatam praedicamus te, o Cicada,
Quod arboribus in summis
Exiguo rore potato,
Rex veluti, cantillas.
(Traduction latine de Giosue Barnes.)

les deux généalogies de Jésus-Christ. — Cela me rappelle aussi, continue Renan, cet autre trait d'un commentateur de Dante, qui à l'endroit où le poète dit qu'il tint dans l'enfer plusieurs discours *qu'il est beau de taire, comme il était beau alors de les dire*, se pose le *quaeres* : quels étaient ces entretiens? Ceci ressemble encore de la manière la plus frappante aux *quaeres* des commentateurs catholiques... Comparez les commentateurs alexandrins d'Homère, leurs ἐρωτήματα et leurs ἀπορίαι. — On peut noblement commenter; mais il faut avouer qu'un petit esprit qui s'en mêle tombe dans d'étranges petitesses... Ces sottises me tuent; je ne puis m'en séparer, tant je les sens vivement, et je ne puis aussi les exprimer. »

Aussi, à quelque temps de là, écrivant peut-être pour M. Egger, dont il suivait régulièrement les conférences à la Sorbonne pendant le second semestre de 1846, une dissertation sur la *Définition de la Tragédie chez Aristote*, il ne cache pas son irrespect pour l'autorité, même laïque. C'est à propos du sens de κάθαρσις : « Quant à moi, si je hasardais une explication, je me garderais de vouloir trouver à toute force dans Aristote une pensée vraie, comme l'ont fait les anciens commentateurs. L'herméneutique des auteurs anciens s'est fort trompée en supposant toujours dans ses explications son auteur infaillible. Elle se permet en effet fort souvent dans la recherche d'un sens ce raisonnement qui est très inexact : tel sens de l'auteur serait faux; donc ce n'est pas le sens de l'auteur. De là une foule de controverses qui n'ont pas de sens, si l'on dit tout simplement que l'auteur s'est trompé. Ainsi par exemple, les commentateurs s'exténuent pour savoir si Longin a pris pour sujet de son traité le sublime comme nous l'entendons, ou simplement le style noble et élevé. Il faut dire oui ou non sur l'un des deux membres du dilemme, tandis qu'il est clair que Longin a confondu les deux sujets, et qu'il parle tantôt de l'un, tantôt de l'autre. — De même par rapport à cette définition d'Aristote, il faut absolument qu'Aristote ait dit vrai : or le vrai varie suivant les principes de littérature du

commentateur : donc il faudra que le sens d'Aristote varie de même. » — Barthélemy Saint-Hilaire, dans ses premières traductions d'Aristote (*Politique*, *Logique*, etc.) tombe sous le coup du même reproche : « Jamais l'auteur n'a tort, observe Renan ; il ne se contredit jamais; on force la lettre pour l'expliquer, au lieu de dire : c'est inexact. » Ainsi, sans connaître en rien la théorie du théâtre romantique, Renan attaquait Aristote par un autre biais : décidément, en ce XIXe siècle, tous les dieux chancelaient.

***

J'arrive maintenant aux textes[1] qui me paraissent datés de 1847, de l'époque où Renan cherchait des sujets de thèse. Il rassembla ce qu'il pensait et savait sur les commentaires des livres sacrés en diverses notes que je reproduis groupées ici :

« Qu'en toute religion il y a eu un rationalisme d'exégèse. Tentative d'Évhémère pour le paganisme. Traduit par Ennius. Cf. Ficker[2], t. I, p. 189. — Tentative de Paléphate dans le même sens. Cf. Ficker, I, p. 193.

« La diversité de *leçons* et de *sens* dans le texte sacré mystiquement interprétée par une providence spéciale de la divinité : les 70 faces de la loi, les 7 éditions de l'Alcoran. — Tous inspirés. Cf. un hadith curieux (*Mém. Acad. Insc.*[3], t. L, p. 334).

1) Chose curieuse, la fin en est écrite sur les deux premières pages d'une feuille dont les deux dernières présentent l'état initial de la fiction *Ernest et Béatrice*, que Renan porta en lui pendant ses années de jeunesse, qu'il ne conduisit pas jusqu'à l'expression littéraire, et dont on a publié, dans les *Fragments intimes et romanesques*, une des formes inachevées.

2) *Histoire abrégée de la littérature classique ancienne*, traduite de l'allemand de F. Ficker, par Theil. *Première partie. Littérature grecque*, Paris, 1837. — Renan utilise les documents même de dernière main, les notices de manuels. Voici, à titre d'exemple, ce que Ficker dit sur Paléphate : « Paléphate avait composé *sur les choses incroyables* (περὶ τῶν ἀπίστων) un ouvrage... en cinq livres dont on croit posséder le premier. — On ignore quelle fut sa patrie et dans quel siècle il vécut. Les explications qu'il donne des mythes sont le plus souvent simplement étymologiques ; son style est facile et simple. »

3) Dans ce mémoire de Silvestre de Sacy (1808), il est parlé des *7 éditions*

« Rattachez à ces *commenta critica* l'idée de Mahomet que les Chrétiens ont corrompu leur écriture pour en effacer les prophéties à lui relatives. Les Chrétiens ont dit la même chose des Juifs. Ceci est très caractéristique de cette critique toujours prête à la première hypothèse invraisemblable.

« Il faudrait joindre Homère aux livres sacrés : car ce fut réellement le livre sacré des grammairiens. Cf. thèse de M. Benoît[1], p. 21, et rapprochez trait pour trait de la critique sacrée.

« Que la Grèce avait particularité unique : pas de livre sacré, le culte de ses anciens poètes y supplée. — Rome au moins avait ses livres sibyllins etc.

« Dissertation sur la commentation (*iv*) des livres sacrés dans toutes les religions ; lois générales, analogies : Védas, Alcoran, Bible, celle-ci en deux branches Talmud et commentaires chrétiens.

« Parler des mansoukh ou passages abrogés du Coran. Quelque chose de semblable en tous....

« Le livre sacré toujours écrit sans but délimité, sans plan dessiné. — Alcoran, fragments appris par cœur ou sur des

*vénérables* du Coran. Deux Musulmans récitaient la 25e surate chacun à sa façon ; Mahomet consulté dit qu'elle avait été révélée de l'une et l'autre manière.

1) *Essai historique sur les premiers manuels d'invention oratoire jusqu'à Aristote* : Renan avait assisté, le 11 mars 1846, à la soutenance de cette thèse en Sorbonne (voir *Nephtali* n° 18). « Leur livre par excellence, avait écrit Ch. Benoît, le livre sacré, où (les grammairiens) voulaient retrouver les principes de toutes choses, c'était le recueil de rhapsodies homériques : religion, politique, art de la parole, traditions nationales de chaque peuple, généalogie des familles, physique, astronomie, poésie, grammaire, toutes les sciences, tous les arts, tout était dans Homère. » Et Ch. Benoît ajoute en note : « Ainsi, au IVe siècle de l'ère chrétienne, saint Clément et Origène se perdaient dans les explications les plus abstraites de l'Écriture sainte, et saint Jérôme reprochait à ce dernier de pousser si loin l'explication symbolique, qu'ôtant à la tradition toute réalité, il mettait dans le paradis terrestre des vertus au lieu d'arbres, et changeait tous les faits en allégories. »

omoplates (cf. une note fort importante de M. Caussin, ad Cor. IV, 12)[1].

« De là ils sont nécessairement incomplets pour la fin à laquelle on les applique par la suite. De là nécessité du commentaire sacré, venant rapprocher les passages dispersés, et suppléer à ce qui leur manque. — Et le commentaire devient autorisé. — Singulière analogie dans la composition des lois de Moïse, de l'Évangile et du Coran. — Fragments sur tels sujets passagers : puis on veut en faire un code ; mais tout n'y est pas De là la *Sunna, Mischna*, tradition orale venant suppléer. — Tradition toujours placée à côté du livre, car le livre reconnu toujours pour insuffisant. — Ce sont là des lois fort générales et fort importantes. — Autre loi : c'est que le livre va se perfectionnant pour la forme, comme il va se complétant pour le fond. — Ainsi ce sont d'abord fragments indigestes (Pentateuque, *lois* séparées. — Coran, voir notes Caussin). — Puis on les réunit en un ordre artificiel, premier travail critico-exégétique. Et ces travaux sont souvent une rédaction sur des fragments conservés de mémoire. — Livres chinois restitués sur la mémoire des vieillards. — Inde. — Alcoran rédigé par Abou-bekr sur les *porteurs du Coran*...

« Oupanichads[2] pour les Védas. absolument le rôle du commentaire sacré chez tous les autres peuples. Cf. leçon de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur le polythéisme grec[3].

1) Caussin avait exposé comment le Coran avait été écrit et recommandé la lecture du mémoire de S. de Sacy sur les origines de l'Écriture arabe, que Renan, on l'a vu plus haut, a effectivement consulté. Cf. *Mahomet et les origines de l'Islamisme* (dans *Etudes d'Histoire religieuse*, 2e éd., p. 228) : « Chacune de ces pièces était écrite après la récitation du prophète, sur des peaux, sur des omoplates de mouton, des os de chameau, des pierres polies, des feuilles de palmier, ou conservée de mémoire par les principaux disciples, qu'on appelait pasteurs du Coran ».

2) Traités comprenant la partie théologique et argumentative des Védas.

3) Ces dernières remarques, ainsi que la note sur la Grèce qui manquait de livres sacrés, sont empruntées à une leçon de Barthélemy Saint-Hilaire qui professait, en 1845-1846, le cours de *Théodicée dans l'Antiquité* au Collège de France.

« Plus je vais, plus je me convaincs que toutes les misères que je reprochais aux critiques des Livres sacrés leur sont communes avec toutes les critiques minutieuses, prenant leurs auteurs comme une sorte d'oracle religieux, à la critique superstitieuse des classiques par exemple. — Voyez leurs programmes de questions : ils sont absolument les mêmes que ceux des commentateurs bibliques. Systèmes bâtis sur la pointe d'une aiguille (cf. *Études sur les poètes latins de la Décadence* par Nisard, t. I, les premières pages sur Phèdre ; elles sont caractéristiques, quoique d'assez mauvais goût)[1].

« Une des fantaisies de la critique sacrée est de trouver en un seul passage plusieurs sens, qu'elle prétend tous beaux et vrais. Les soixante-dix faces de la loi, etc. Les interprètes catholiques de même. — Du reste la critique profane n'est pas exempte de cette extravagance. — Passage d'Homère auquel M^me^ Dacier trouve quatre sens, également beaux, sur quoi elle s'extasie. Quel poète qui a pu donner quatre sens également beaux dans les mêmes mots[2]... L'Inde n'a pas connu cette fantaisie.

« Homère traité en livre sacré, du temps de Julien par exemple. — Voyez Villemain, *Fragments* (cité en édition de la lettre de Fénelon à l'Académie française par Despois, en note, p. 106-107)[3].

1) Nisard expose d'un ton qui veut être dégagé mais qui reste pesant, quelques-uns des commentaires faits sur le peu de vers où Phèdre a laissé des allusions à sa propre vie. Cf. par exemple sur le titre d'affranchi, *Augusti liberti* : « Comme c'était là tout le texte à conjectures, je calcule que les commentaires à ce sujet ne feraient guère qu'une assez grosse brochure. C'est peu. Mais encore où a-t-on pu trouver assez de raisonnements pour en faire une brochure? Voyez de quelles questions ce titre était gros, et comment les souris deviennent des montagnes en des mains de commentateurs, etc. » (Deuxième éd., p. 5).

2) Dans sa 11^e^ conférence pour la licence à la Sorbonne (30 juillet 1846), M. Egger fut amené à parler des « bons et des mauvais effets de l'admiration subjective et objective, comme disaient les Allemands, sur la critique et la production littéraire », et faire allusion à la pâmoison de M^me^ Dacier sur les quatre sens, également beaux, d'un passage d'Homère.

3) « En vain, écrit Fénelon à propos d'Homère, les Platoniciens du Bas-

« Que le livre sacré ne nous arrive d'ordinaire que dans une recomposition de seconde main. L'ancien texte périt. On le reproduit de mémoire. Ita en Chine, Inde, p. e. Hébreux. Au moins plusieurs choses en écrits hébraïques en sont à la seconde remaniation (*sic*).

« Adoration et conservation scrupuleuse des *fautes* dans les textes sacrés. Rabbins *keri kettub*[1]... En Coran de même. »

Ces notes témoignent d'un nouvel enrichissement des connaissances de Renan. L'Inde et la Chine lui fournissent des analogies. Mais c'est surtout à partir de 1848 que la fréquentation du cours d'E. Burnouf au Collège de France le familiarise avec les textes indous. Burnouf expliquait le Manou, en tirant parti des gloses du célèbre commentateur Coullouka, en sorte qu'on pouvait établir cette loi générale : « De la comparaison des commentaires entre eux et avec le texte, viendra l'histoire de la marche des opinions de l'Inde »

A ce cours se rapportent les notes suivantes : « Le texte de Manou était simple, sans vue technique et législative. Puis on l'a entendu comme notre code civil, en sens rigoureux ; alors (on fit) des efforts de subtilité pour prouver qu'il n'y a pas de répétition, que tout a un sens rigoureux et légal.

« Là où le texte dit *corps*, le commentateur dit : « cette âme « séparée du corps », car il est à une époque plus spiritualiste, plus abstraite.

Empire, qui imposaient à Julien, ont imaginé des allégories et de profonds mystères dans les divinités qu'Homère dépeint. Ces mystères sont chimériques. » Voici le passage des *Fragments* de Villemain : « Homère est pour Julien comme la Bible pour nos prédicateurs ; il y prend des préceptes de charité ; il refait avec la morale chrétienne les fables sensuelles du polythéisme, et cache des idées nouvelles sous des mots antiques. » (L'édition de Despois est de 1845)

1) *Lu, écrit.* On sait que certains mots de la Bible sont pourvus de renvois à des notes qui indiquent des anomalies du texte, ou invitent à des additions, retranchements, substitutions. Le mot du texte est dit *écrit* ; le mot en note est *lu*.

« A propos de Manou III[1]. L'Atharva n'est pas désigné, donc pas exclu, donc on peut s'en servir. On pourrait dire mieux encore : donc non. Argument négatif très naïf parce que l'usage est contraire. »

Ce n'est pas par hasard que Renan fait allusion à un argument négatif. La théorie des orthodoxes sur l'argument négatif est une de celles qui l'ont le plus énervé : « En Antar[2], nul gouvernement; nulle pénalité. — Qu'en savez-vous? peut-être y avait-il un jury sans qu'il en soit question. — Pour satisfaire de tels critiques, il faudrait un texte ainsi conçu : Il n'y avait pas de jury à l'époque d'Antar. Difficile à trouver. »

***

Voici maintenant un ensemble de notes auxquelles il est difficile d'assigner une date précise. Elles sont sans doute de 1847-1848. — Les plus importantes ont trait au livre du Dr Strauss, *Vie de Jésus*, dont Littré traduisit le premier tome en 1839. Le livre avait été signalé au public français par un article passionné et déclamatoire d'E. Quinet, paru dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er décembre 1838. Renan cite quelque part cet article, où je relève, entre parenthèses, le reproche que Quinet adresse à Strauss de n'avoir pas visité les lieux dont il parle : « S'il eût un peu approché de ces rivages des apôtres, les scènes du lac de Galilée, le Christ endormi dans l'orage, les flots apaisés par ses paroles, ne lui eussent plus, j'imagine, paru seulement des fictions sans corps. » — La lecture de Strauss produisit sur Renan l'impression que

1) « L'étude des trois Védas prescrite au novice dans la maison de son directeur doit durer 36 ans, ou la moitié, ou le quart de ce temps, ou bien enfin jusqu'au moment où il les comprend parfaitement. » Effectivement l'Atharvan'a ou 4e Véda n'est pas mentionné.

2) Renan venait sans doute de lire le livre de son maître Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* (1847), dont il parlera avec éloges dans son article sur *Mahomet et les origines de l'Islamisme*.

l'on sait. En préparant l'article sur les *Historiens critiques de Jésus*, qu'il devait donner à la *Liberté de Penser* en avril et mars 1849, Renan mit de côté les observations qu'il trouvait dans Strauss sur les commentaires des livres sacrés. Strauss débute précisément par un historique de l'interprétation allégorique chez les Grecs, où « Anaxagore, à qui on a voulu attribuer l'invention de l'explication allégorique, rapportait les poésies homériques à la vertu et à la justice », où « les stoïciens interprétaient la Théogonie d'Hésiode comme le jeu des éléments naturels, dont l'unité suprême constituait pour eux l'essence divine ; » — chez les Hébreux, avec Philon; parmi les Chrétiens, avec Origène. — Mais Renan devait trouver mieux dans le cours de l'ouvrage. A propos de la naissance de Jésus, Strauss remarque « : Ce n'est que dans les espèces les plus inférieures du règne animal que l'on connaît une propagation sans intervention sexuelle, et jamais on n'aurait dû invoquer une pareille analogie pour la conception de Jésus ». (« C'est pourtant, ajoute-t-il en note, ce qui a été fait dans le *Nouveau Magasin* de Henke, 3, 3, p. 369. Rem. »). Et il continue : « La chose étant considérée uniquement au point de vue physiologique, on pourrait dire d'un homme né sans le concours des sexes, ce qu'Origène a dit dans le sens du plus haut surnaturalisme (dans Homél. *in Lucam*, 14), que les mots du ps. 22, 7 : *Je suis un ver et non un homme*, sont une prophétie de la naissance de Jésus, en tant qu'engendré, comme ces êtres inférieurs, sans un concours sexuel. » — « Charmante explication, note Renan. On objecte à conception sans concours sexuel de Jésus, que cela est impossible. Les orthodoxes répondent que cela a lieu en espèces inférieures, et citent à l'appui : *Vermis sum et non homo.* »

Renan relève encore le passage où Strauss discute le jeûne de quarante jours au désert : « On ne comprend pas (*Vie de Jésus*, p. 433) comment Jésus, après une absence de toute nourriture prolongée pendant six semaines, pouvait avoir faim encore et n'être pas mort de faim depuis longtemps; car, pour l'ordinaire,

la nature humaine ne supporte pas une semaine d'abstinence complète. A la vérité les interprètes aident à la lettre en disant que les quarante jours, ἡμέραι τεσσαράκοντα, sont un nombre rond ; que l'expression de Matthieu : ayant jeûné, νηστεύσας, et même l'expression de Luc : il ne mangea rien, οὐκ ἔφαγεν οὐδέν, ne doivent pas être entendues strictement, et qu'elles désignent non pas l'abstinence de toute chose, mais l'abstinence des aliments ordinaires, de sorte que l'usage de racines et d'herbes n'est pas exclu par là. — C'est ce que dit Kuinôl, et Gratz. Avec plus de petitesse encore, Hoffmann se tient à ce qu'il est dit que Jésus n'a rien mangé, mais nulle part qu'il n'a rien bu ; puis il rapporte qu'un enthousiaste s'est soutenu pendant quarante-cinq jours avec de l'eau et du thé ; à la vérité il est mort, non de faim, dit Hoffmann, mais de la fausseté de son sentiment. » Renan ajoute plaisamment : « dommage qu'il ne dise pas que Jésus a pris du thé aussi[1] !»

Le célèbre article de Letronne dans la *Revue des Deux Mondes* (15 mars 1834) : *Des opinions cosmographiques des Pères de l'Eglise rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce*, sur lequel l'abbé Houtin a bien eu raison d'insister dans *La question biblique au XIX^e siècle*, n'a point échappé non plus à Renan. Letronne relatait les efforts des commentateurs pour adapter la Bible aux découvertes scientifiques. Les progrès de la géologie ayant mis en danger la conception traditionnelle de l'Hexaméron, le Genevois Deluc proposa alors une interprétation plus large du mot *jour*. « Faux fuyant des commentateurs en face de la science, note Renan, parfaitement peints dans l'article de Letronne sur Cosmas Indicopleustès, surtout dans la conclusion... A voir. »

Je signale encore le germe de développements dans deux notes, l'une sur « les choses profanes devenant sacrées, *Can-*

1) Nous sommes aujourd'hui mieux instruits : le fait récent du maire de Cork pourrait même servir à un apologiste pour conseiller d'en revenir, en ce qui concerne le jeûne au désert, au sens littéral.

*tique des Cantiques* ; Quelques Épîtres de saint Jean » ; l'autre sur l'arbitraire des applications de textes messianiques, qui n'étaient que de simples figures de rhétorique, simples « parements » (c'est-à-dire parures), et ensuite devinrent dogmes, — et j'arrive à des notes prises sur Bayle, Leibnitz, Leroux, Gräfenhan. J'achèverai par là cette revue déjà trop longue.

« Sciopius accuse Bèze de nier, l'authenticité du VIII^e chapitre de saint Jean, parceque le Christ y est dit être resté seul en tête à tête avec une femme, et que lui Bèze songeait à ce qu'il avait coutume, en pareil cas, de faire avec sa Blanche, « quod Christus dicatur solus cum sola femina remansisse, sibi nempe conscius quid solus ipse cum Candidà suà agere consueverit. » Ce commentaire *ad hominem* se trouve à l'article Bembus, note O, dans le *Dictionnaire* de Bayle. La satire de Sciopius est dans son *Scaliger hypobolimaeus*. « Gentillesses de théologiens », ajoute Renan, et il se propose d'en parler quand il traitera « de la manière de nier l'authenticité (d'un passage qui) ne convient pas ».

L'édition des *Œuvres* de Leibnitz qu'avait donnée, en 1842, Jacques, plus tard rédacteur à la *Liberté de Penser*, et que Renan suppléa à Louis-le-Grand en avril 1848, offrit à Renan l'occasion de lire la *Théodicée*, et son préambule : *Discours de la conformité de la foi et de la raison*. Il y note un curieux exemple de littéralité (par. 21) : « (Les deux partis protestants) ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux vérités indispensables; car on convient qu'il y a des cas où il faut rejeter une interprétation littérale qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les interprètes conviennent que lorsque N. S. dit qu'Hérode était un renard[1], il l'entendait métaphorique-

1) Luc, XIII, 32 : « ait illis : Ite, et dicite vulpi illi... »

ment; et il faut en venir là, à moins de s'imaginer, avec quelques fanatiques, que, pour le temps que durèrent les paroles de N. S., Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des textes fondamentaux des mystères, où les théologiens de la confession d'Augsbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral; et cette discussion appartenant à l'art d'interpréter, et non pas à ce qui est proprement de la logique, nous n'y entrerons point ici. »

Il n'est pas jusqu'au livre *de l'Égalité* (nouvelle édition 1848), qui n'offre à Renan des indications curieuses; P. Leroux montrait dans le Christ le destructeur des castes, et dans « le *repas égalitaire*, mais borné à la caste, la base spirituelle aussi bien que temporelle de toutes les anciennes législations de l'Occident. » Il essaie de le démontrer par plusieurs exemples, notamment par la Pâque-Eucharistie des Esséniens; à cette occasion il cite le passage de Philon sur les Esséniens ou Thérapeutes :

« Leurs interprétations des saintes Écritures consistent en allégories. Car toute la Loi leur paraît ressembler à un être vivant, dont le corps serait les dispositions textuellement exprimées, et l'âme l'esprit invisible caché sous les paroles, esprit dans lequel une intelligence guidée par la raison commence par chercher les propriétés qui lui importent, comme on lit dans le miroir des yeux, découvrant les beautés merveilleuses des pensées sous la forme qui les enveloppe, et rejetant ou dissipant les symboles, pour amener à la lumière le sens nu, à l'usage de ceux qui, avec un peu d'aide, peuvent apercevoir les choses invisibles à travers les visibles. »

P. Leroux, en note, loue cette explication, et il distingue l'allégorisme des Thérapeutes, qui derrière les faits voit des idées, de celui des chrétiens qui dans les faits de la Bible voit d'autres faits « La méthode d'allégoriser des Thérapeutes, écrit-il, me paraît parfaitement caractérisée dans cette phrase. Il s'agit évidemment avant tout de cette espèce d'allégorisme

que les théologiens appellent *tropologique* ou moral... Il est bien certain que saint Paul et les premiers chrétiens ont allégorisé sur l'Écriture à la manière des Thérapeutes. Ainsi tout ce que dit saint Paul sur la circoncision de la chair, qu'il transforme en circoncision spirituelle, se rapporte bien à ce genre d'allégorisme. Il est vrai aussi que les Pères du christianisme ont, plus tard, à l'exemple de Philon lui-même et des Esséniens, allégorisé de la même façon qu'eux... Mais il est certain aussi que les faits de la vie de Jésus et les événements qui suivirent devinrent la matière d'un autre allégorisme qu'on pourrait appeler historique, et qui consistait à voir, dans les faits de la Bible, d'autres faits et non pas directement des idées. C'est là l'espèce d'allégorisme qui ne conviendrait qu'à des chrétiens. »

Si j'ajoute enfin la mention du passage où Gräfenhan, au t. III de son livre *Geschichte der Klassischen Philologie im Altertum,* dont Renan rendit compte dans le *Journal de l'Instruction publique* des 9 et 13 décembre 1848, se moque de la suggestion d'Apion, suivant laquelle « les premiers vers de l'Iliade ont été composés à la fin, le poète en commençant par Μῆνιν ἄειδε, voulant signifier par M H les 48 livres de l'Iliade et de l'Odyssée » (on sait que dans le système numérique des Grecs μ' = 40 et η' = 8); j'aurai indiqué la plupart des documents que Renan avait recueillis, la plupart des directions de sa pensée. Parti de l'exégèse rabbinique, qui lui offre un premier objet de comparaison avec les subtilités des théologiens catholiques, il dépasse bientôt la Bible, trouve des analogues et dans les autres livres sacrés, et dans les livres profanes. Le commentaire des anciens livres est alors pour lui un fait général, ressortant d'un besoin de l'esprit humain. Dès lors la tradition dont l'Église catholique s'est constituée la gardienne n'est plus qu'un système de commentaires parmi beaucoup d'autres. Si Jouffroy a montré « comment les dogmes finissent », Renan tient la loi de la

génération des dogmes. Sa thèse sur l'averroïsme que sera-t-elle, sinon l'histoire d'un long contresens où l'homme du moyen âge dépense sans l'épuiser son ingéniosité? Le texte ancien n'est ainsi qu'une occasion. Mais — chose curieuse — on y est d'autant moins fidèle qu'on a pour lui un culte plus vif. Nous ne louons plus Homère comme Mme Dacier, mais nous le traduisons mieux. Notre indépendance est plus scrupuleuse que la vénération d'autrefois. Est-ce à dire pourtant que nous ayons tout à fait cessé d'être fils de la gnose? Ce serait regrettable, si, comme le veut Renan, les aberrations mêmes de l'esprit humain prouvent sa « prodigieuse capacité. » Heureusement il n'en est rien. Qu'est-ce que le symbolisme, sinon l'exégèse appliquée au plus riche de tous les livres, la nature, où Baudelaire, comme l'ancien gnostique, « marche à travers la forêt des symboles? » Même quand il s'agit de l'étude des textes — où nous avons fait d'indéniables progrès — un œil malveillant ne découvrirait-il pas dans certains exercices universitaires, par exemple dans l'explication française, des traces non douteuses d'herméneutique? Que de commentaires trop ingénieux, qui font un sort à chaque mot du texte, et n'admettent pas qu'un classique ait erré dans sa raison ou dans son goût! Renan lui-même a reçu cette consécration du respect. On le vit bien au début de cette année, où M. P. Souday le justifia des critiques que M. M. Proust s'était avisé de formuler contre le style de l'auteur des *Origines*. Dans la phrase de la *Dédicace à Henriette* : « La mort nous frappa tous les deux de son aile », M. M. Proust avait blâmé la banalité de l'expression « aile de la mort ». M. Souday lui répondit que ce n'était pas ici une figure, Henriette ayant péri « au pays où l'aile de l'ange exterminateur est une réalité pour les croyants. » — M. Proust avait aussi trouvé fort sèche et rédigée dans un style de Baedecker la description des monuments de Jérusalem quand Jésus y entre pour la première fois. M. Souday prête à Renan le tact de s'être gardé d'intéresser le lecteur à cette

pompe d'Hérode, parce que son héros principal, Jésus, ne s'y intéressait pas[1].

Un dernier fait : en 1855 paraissait en Angleterre la première œuvre en prose de George Meredith, *Shagpat rasé*, avec en sous-titre : *Divertissement arabe*. Meredith y dit sous forme de contes orientaux, comment un barbier finit par tondre un homme longtemps rebelle à son rasoir. En 1907, un pasteur écossais, le Rev. Mc Kechnie, de Glasgow, consacrait à l'exégèse de *Shagpat rasé* un volume de 300 pages. Selon ce théologien, chaque page de *Shagpat* est lourde de sens allégorique, et il n'est pas une démarche, non seulement du héros barbier, mais du moindre personnage, qui n'ait son symbolisme caché. — Résignons-nous : nous sommes encore au temps où Porphyre, dans l'*Antre des Nymphes*, enseignait que les nymphes sont l'âme, leur voile, le corps, et l'antre, le monde. La sève allégorique n'est pas encore épuisée. Qui sait si elle ne fera pas fleurir une religion nouvelle?

Jean POMMIER.

1) Si je ne craignais d'être accusé à mon tour de glose intempestive, je dirais que Renan n'a pas mieux décrit les constructions d'Hérode pour la solide raison qu'il n'en reste presque rien, et que Josèphe lui-même n'est pas fort loquace à leur endroit (c'est ce dont on se rend compte en lisant le chapitre de l'*Histoire du Peuple d'Israël* consacré à Hérode lui-même, où Renan est tout aussi sec); et quant à l'*aile* de la mort, j'observerai que dans le manuscrit ce mot ne vient qu'en seconde rédaction pour remplacer le mot *sommeil* que Renan déplaça et mit dans la phrase suivante qu'il ajoutait (*le sommeil de la fièvre nous prit à la même heure*) : comment croire à la raison de couleur locale proposée, quand, en Syrie, sous l'impression du coup terrible, ébauchant au crayon sur un carnet de voyage la future dédicace, Renan a écrit : « La mort nous frappa tous les deux de son *sommeil* »?

# UNE LÉGENDE RELIGIEUSE DU MOYEN-AGE

## « LE ROMAN DE SAINT FANUEL »[1]

La légende qu'on se propose d'étudier ici, est une des plus singulières que le moyen âge nous ait laissées; sa singularité est même telle que, déjà au XIIIe siècle, elle a scandalisé des âmes pieuses[2]. Cependant, elle mérite l'attention pour d'autres raisons que sa singularité : certains épisodes ont une incontestable valeur poétique et, ainsi qu'on essayera de le montrer dans les pages qui suivent, l'ensemble présente de l'intérêt pour les études comparatives. Si, jadis, la légende a scandalisé les uns, elle a probablement édifié les autres : le fait que notre récit se trouve dans un assez grand nombre de manuscrits semble indiquer que bien des gens l'ont pris au sérieux et qu'on y a vu une glorification de la Vierge Marie, à laquelle la légende attribue une origine merveilleuse.

Il n'en est pas de notre légende comme de tant d'autres récits apocryphes en vogue au moyen âge, qui ont été rédigés d'abord en latin, puis traduits ou développés dans les langues vulgaires : le *Roman de saint Fanuel* n'existe qu'en français, dans une rédaction versifiée. Une autre particularité de la légende est qu'on ne la rencontre jamais isolée ; le plus souvent, on la trouve insérée, comme premier épisode, dans une

1) Cet article nous avait été envoyé dans les derniers jours d'octobre mais les épreuves n'en ont pas été corrigées par l'auteur, car M. Gédéon Huet est décédé le 11 novembre. Nous consacrerons, dans notre prochain numéro, une notice bio-bibliographique à ce très cher et très ancien collaborateur de la *Revue de l'Histoire des Religions*. [N. de la R.].

2) Dans un manuscrit de la *Conception Nostre Dame* de Wace un copiste a interpolé les vers que voici : *Celles et cil soient confondu Qui croient un romans qui fu Qui dist que de flours iert venue Sainte Anne et engenue* (cité dans l'ouvrage de Chabaneau que nous mentionnerons plus loin, p. v-vi, dans la note).

compilation de récits en vers, empruntés aux Évangiles canoniques et apocryphes, qui se trouve dans des rédactions divergentes, dans un grand nombre de manuscrits ; la légende a été interpolée également dans la *Conception Nostre Dame*, de Wace. A-t-elle fait, dès l'abord, partie intégrante de la compilation dans laquelle on la trouve si souvent insérée, ou a-t-elle primitivement existé à part? Il est difficile de le décider et la question n'a pas grande importance pour la présente recherche, qui traite uniquement de la légende considérée en elle-même.

A notre connaissance, la légende se rencontre dans les manuscrits que voici :

*A*. Bibliothèque de Montpellier n° 350 publié par Camille Chabaneau, *Revue des langues romanes*, 3e série, t. XIV (1885) ; tirage à part, sous le titre, le *Roman de saint Fanuel*, Paris, Maisonneuve, 1889, in-8. Nous citons d'après le tirage à part.

*B*. Bibliothèque de Berne, n° 634. Courte analyse en latin par J. R. Sinner, *Catalogus codicum mss. bibliothecae Bernensis*, Bernae, 1772, III, 387-388.

*C*. Bibliothèque de Grenoble, n° 1137.

*D*. Bibliothèque de Donaueschingen n° 170, publié par J. von Lassberg, en 1842, à la suite de *Ein schön alt Lied* von Grave Fritz von Solve.

*E*. Fitzwilliam Museum de Cambridge, 20 fl. Comp. P. Meyer, dans *Romania*, XXV, 546.

*F*. Bibliothèque nationale, franç.. 2815.

*G*. Bibliothèque nationale nouv. acquis. franç. 10036.

*H*. British Museum, addit. 15606; publié par R. Reinach, *Archiv für das Studium der neuren Sprachen*, LXVII, 263.

De ces manuscrits, j'ai pu consulter personnellement *C*, *F*, *G* ; j'ai connu par les éditions *A* et *H* ; l'analyse de Sinner m'a fourni quelques indications sur *B*. Il m'a semblé que ces secours étaient suffisants pour tenter avec quelque exactitude, une analyse du récit, malgré l'état singulièrement flottant du texte. C'est cette analyse que nous allons donner d'abord.

Si vous voulez que je vous dise de Dieu et de Sainte Marie, faites paix,

écoutez moi : je vous dirai, si vous voulez, comment le roi Jésus naquit et qui engendra sa mère et comment fut « portée » Sainte Anne, qui ne fut pas engendrée par un homme, mais par le fait d'essuyer un couteau sur la cuisse de saint Fanuel, qui porta sainte Anne aussi longuement qu'une mère porte son enfant (v. 29-40).

Saint Abraham eut un verger, on dit encore « Jardin d'Abraham » (*Ort Abraham*) dans la terre de Jérusalem. Dans ce verger, il y avait un jeune arbre[1] qui était très beau; sur cet arbre, il y avait une fleur, nul ne pouvait en décrire la couleur ni en dire la beauté; chaque jour un ange y venait et se posait sur la fleur. Dieu y avait fait apporter l'arbre par un ange du Paradis : il savait bien qu'un jour son corps y serait suspendu. Ce fut l'arbre [dont le fruit fut] défendu à Adam; il en mangea par son péché; pour cela Dieu fit arracher l'arbre et l'envoya, mille ans après la chute[2], à Saint Abraham, que Dieu eut bien cher; celui-ci le planta dans son verger. Quand Abraham eut planté l'arbre, il entendit une voix qui l'étonna tellement qu'il tomba par terre; puis Dieu lui apparut et lui dit : « je serai crucifié sur cet arbre; et de cette fleur naîtra un chevalier qui portera la mère de la pucelle dont Jésus-Christ fera sa servante. » Saint Abraham demandant comment un chevalier pouvait naître d'une fleur, Dieu lui répondit : « Pour le moment tu n'en sauras pas davantage, je retourne au Ciel; tu le sauras plus tard, quand l'enfant sera né. » (v. 40-105).

Saint Abraham eut une fille, jeune et belle, âgée de douze ans; chaque jour, dès qu'elle se fut levée, elle alla se promener dans ce verger. Un jour, elle s'approcha de l'arbre et en cueillit la fleur, qui avait un tel parfum que la jeune fille en devint enceinte. Dès que la mère eut appris l'état de sa fille, elle la conduisit dans sa chambre et lui reprocha d'avoir déshonoré sa famille, elle la fille d'un « vaillant comte ». (V. 135). « D'après la loi, ajouta-t-elle, si une femme a un enfant sans être mariée, elle doit être lapidée. » La jeune fille affirma qu'elle était vierge et qu'elle était prête à le prouver en subissant l'épreuve du feu, vêtue seulement de sa chemise[3]. La mère avertit le père, et les parents s'efforcèrent de tenir la chose secrète. Mais Dieu ne voulut pas qu'il en fût ainsi : deux femmes de chambre, bavardes de nature, allèrent partout, racontant que la fille d'Abraham était grosse. Les juifs ordonnèrent à saint Abraham de faire venir sa fille. (V. 106-197).

La jeune fille parut, affirmant que Dieu la protégeait. On empila le bûcher; elle se dévêtit, ne gardant sur elle qu'une chemise. Après avoir

1) Littéralement « arbre greffé » (*ente*).

2) V. 65, je lis avec *C et G* : *Mil ans* après ce mangement.

3) Entre les vv. 158-159 de A, le ms. *F* insère 28 vers où la jeune fille donne à sa mère des explications sur sa grossesse; ce passage a tout l'air d'une interpolation.

prié Dieu, elle entra dans le feu. Sa mère voulut s'élancer après elle, mais Abraham la retint. Les juifs, qui avaient allumé le feu, furent joyeux de la douleur des parents; mais ils eurent tort; on ne doit jamais se réjouir de la douleur des autres. Eux, ils furent brûlés dans ce jugement [de Dieu], quant à la jeune fille, qui était en chemise, pas un fil de son vêtement ne fut endommagé; Dieu la couvrit de fleurs de maintes couleurs. Jusqu'à ce jour il n'y avait pas eu de roses : les premières roses qui furent parurent sur cette vierge. Les étincelles et la flamme qui volaient sur la dame devinrent des oiseaux qui chantaient doucement. Il n'y eut tison embrasé qui ne devînt rose de rosier, fleur de lis et d'églantier. Le feu s'éteignit; toute la parenté de la jeune fille en fut heureuse; sa mère la prit et la baisa. Jamais si beau jardin ne fut comme on en vit en ce lieu où le bûcher avait été allumé. Ce lieu fut appelé Champ Fleuri et il porte encore ce nom. Là Dieu tiendra son « parlement » quand il viendra juger les hommes. (198-342).

Voici le sens [allégorique] de ce feu : les oiseaux signifient les anges qui sont devant Dieu, qui viendront à ce jugement et qui mèneront au Paradis ceux qui seront placés à sa droite; les juifs brûlés sont les pécheurs obstinés, qui ne veulent pas se confesser; les démons les saisiront devant Jésus, au Champ Fleuri, et les jetteront dans la fournaise. La vierge, signifie le Christ qui brisa les portes de l'Enfer et en retira Adam et ses enfants. (373-374)[1].

Après [l'épreuve du feu] les parents de la jeune fille tinrent conseil et voulurent la marier à un homme riche, Baudouin de Niques[2], qui lui promettait un domaine de dix châteaux; mais la jeune fille refusa; elle ne voulut d'autre époux que celui qui avait créé les fleurs et l'avait délivrée du feu. — Le jour voulu par Dieu, elle mit au monde l'enfant dont elle était enceinte : la fleur devint un *damoisel*, noble et beau, qui reçut le nom de Fanuel, parce qu'il fut engendré d'une fleur.[3] L'enfant grandit et Dieu l'affectionna tant qu'il devint roi et empereur. — Saint Fanuel était très sage et très religieux; il allait souvent visiter les pauvres et les malades; il faisait vêtir ceux qui étaient nus, ensevelir les morts, héberger les gens sans asile. Il possédait des pommes, qui guérissaient les gens, quelle que fût leur maladie ou leur lèpre. (375-422)

Saint Fanuel était un jour dans son palais, couché sur une couverture de lit en soie. Il appela son sénéchal et se fit apporter des pommes qu'il voulait distribuer aux malades. Le sénéchal donna à saint Fanuel trois pommes et un couteau. Le roi les prit, et coupa les pommes en morceaux, qu'il distribua à ses malades. Après avoir taillé les pommes, il vit que son couteau était mouilé de la sève; il l'essuia à sa cuisse. La cuisse engrossa

1) Cette explication allégorique manque dans le manuscrit *H*.

2) Leçon du *ms. A*, confirmée par les autres mss.; les leçons fautives sont des altérations de *Niques*.

3) *A*, v. 401-403.

d'une gentille demoiselle.[1] Quand le roi vit cette merveille,[2] il fit venir tous les médecins du pays; aucun d'eux, quelque savant qu'il fût, ne put expliquer la souffrance que l'empereur éprouvait dans sa cuisse. Le jour fixé par Dieu, il fut délivré d'une gentille demoiselle; ce fut sainte Anne, dont naquit la Mère du Christ. Quand le roi sut qu'il avait mis au monde une petite fille, il en eut honte; il appela un chevalier de sa suite, avec l'ordre de la porter dans une forêt et de l'y tuer sans retard[3]. Le chevalier exécuta cet ordre et voulut couper la tête à l'enfant, mais Dieu lui envoya un blanc pigeon *coulon* qui se mit sur son épaule et lui dit : « Ne tue pas cette enfant, d'elle naîtra une vierge en laquelle Dieu prendra chair et sang, quand il descendra sur la terre ». — Il épargna le nouveau-né; il trouva un grand nid de cygne,[4] y mit l'enfant et s'en alla; puis il dit à son seigneur qu'il avait tué l'enfant; on n'en entendrait plus jamais parler. (423-506)

Dieu fut, par la suite, garde de l'enfant : il le nourit par le moyen d'un beau cerf, dont les cornes étaient ornées de fleurs. Ce cerf gisait continuellement sous le nid, quand la fillette jetait un cri, il la nourrissait d'une des fleurs merveilleuses qui ornaient ses cornes, jusqu'au moment où elle s'endormait[5]. — Cela dura pendant dix ans[6]. — Un jour le roi alla chasser, accompagné de son sénéchal Joachim, de ses écuyers et de ses archers. Arrivés dans la forêt, ils aperçurent le cerf, les chiens furent découpés; le

1) Le poète veut dire : elle gonfla, devint grosse, de façon à mettre au monde [plus tard] une gentille demoiselle.

2) C'est-à-dire la grossesse, le gonflement de sa cuisse.

3) Leçon des manuscrits *F* et *G*, confirmée par les vv. 484, 490, 502, de la suite du récit dans le manuscrit de Montpellier.

4) Leçon de *A* : *Un molt grand ni d'aigle*; *C F G* : *Un nid de cisne; H : Un nif sus chaigne; B* aussi a un nid de cygne (d'après Sinner). Nous avons adopté « nid de cygne », cette leçon étant celle de quatre manuscrits. Le nid était placé sur un arbre, comme le montre la suite du récit; or, tout le monde sait que les cygnes ne font pas leurs nids sur des arbres; on est bien obligé de mettre cette incohérence sur le compte de l'auteur du « roman ».

5) Leçon de *G* (fol. 162 *a*) : *Chascun jor est desoz le ni. Quant li enfes jetoit un cri, D'une des flors le rapaisoit. Tant que li enfes se rendormoit* et de *C*. (fol. 7 *b*) : *Au pié de l'arbre se gisoit. Et quant li enfez s'esploroit, D'une des flors le repessoit.* Les leçons de *A*, *F*, et *H* sont manifestement altérées; celle de *F*, la moins fautive (fol. 194 *c*), suppose un *cerf* (masculin) qui allaite! Dans *H* (v. 434-435, éd. Reinsch), il est en outre question d'un ange, qui nourrissait l'enfant avec de la manne.

6) Le ms. *G* développe poétiquement, à la suite de cette indication, ce que le ms. *A* (v. 521-522) et les autres manuscrits disent sèchement en deux vers. Nous reviendrons plus loin sur ce passage.

cerf s'enfuit vers le nid où était la pucelle que Jésus-Christ protégeait. Fanuel brandit sa lance pour frapper le cerf, mais la pucelle cria : « Vassal[1], ne frappez pas la bête, ne la blessez pas, vous n'avez pas le droit de la tuer. »

Joachim ,en entendant cette voix, regarda en haut et vit dans l'abri le nid bel et rond ; il y vit aussi la jeune fille, qui était très jolie et tressait dans sa belle chevelure un fil d'or que Jésus-Christ lui avait envoyé du Paradis, par un ange[2]. Joachim lui adressa la parole et la conjura de dire si elle avait jamais été *di no loi* (religion) et comment elle se nomme. Elle répondit qu'elle se nommait Anne, qu'elle n'avait jamais connu son père mais qu'elle voyait à ce moment sa mère. Quand Fanuel vit son enfant, il vint à elle et éperonnant son cheval : « Belle », demanda-t-il, « qui êtes vous ? » — La jeune fille répondit : « Ne le savez-vous pas ? Je suis celle que tu as portée; tu m'as tirée de ta cuisse, tu as donné l'ordre de me tuer; mais celui qui me mit ici fut doux et débonnaire, il ne voulut pas me faire du mal. Dieu s'est chargé de moi *me prist a norreture;* maintenant c'est à toi de prendre soin de moi ». — Quand Joachim vit la jeune fille, dont le visage était si beau, il appela Saint Fanuel et lui demanda la jeune fille en mariage, « car elle semble de haute noblesse. » — « Joachim, » dit Fanuel, « jusqu'ici tu n'as pas voulu te marier, et maintenant tu demande cette fée[3] ; si elle consent, je te la donnerai. » La jeune fille donna son consentement; saint Fanuel l'a donnée et Joachim l'a épousée. Les noces furent brillantes, saint Jean nous le dit. — Nous cessons de parler de sainte Anne ; nous voudrons parler d'autre chose... (507-600) [Suit le récit de la naissance merveilleuse de saint Jean-Baptiste].

Ce qui frappe dans ce récit, plus encore que le merveilleux extravagant des détails, c'est l'incohérence de l'ensemble : l'auteur n'a pas même tenté d'établir une unité d'idées ; c'est ainsi qu'il n'a pas essayé de rattacher les fruits merveilleux dont le suc féconde la cuisse de saint Fanuel à l'arbre paradisiaque dont la fleur a fécondé la mère du même saint Fanuel.

Ce Fanuel est représenté comme un saint homme, particulièrement aimé de Dieu et très charitable, nourrissant les pauvres, etc. ; et le même personnage ordonne de tuer un enfant nouveau-né.

1) Ce mot a ici le sens de « guerrier, noble, gentilhomme », habituel dans la langue poétique du temps.

2) Dans *G* le fil a été apporté par le même pigeon (*coulon*) dont il a été parlé plus haut.

3) Ce mot (v. 590) est dans *F, G, H;* dans *A*, le vers est altéré (*Et or demandes ceste a pers,*

C'est que le récit est une mosaïque de thèmes divers que nous pouvons discerner et rapporter à leur source. Nous commencerons par examiner les noms propres, qui sont en quelque sorte l'armature du récit.

« Fanuel[1] » est emprunté à l'Évangile de saint Luc (II, 36), où Phanuel est le père de la prophétesse Anne. Quant au nom d'Anne, mère de la Vierge Marie, il se trouve, comme on sait, dans les Évangiles apocryphes, ainsi que celui de Joachim, l'époux de sainte Anne[2].

Le nom « Ort Abraham » (c'est-à-dire « jardin d'Abraham) » n'est pas propre à notre texte : on le retrouve dans l'épopée, notamment dans une chanson de geste du cycle carolingien, *Aiol*, et dans des poèmes sur la première croisade. Chabaneau avait pensé à la ville d'Hébron, qui est par excellence la ville d'Abraham et qui était appelée au moyen âge, du temps du royaume chrétien de Jérusalem, *Castellum* ou *Praesidium ad sanctum Abraham* ; mais les indications précises d'anciens itinéraires de la Terre Sainte en latin et en français montrent qu'il s'agit d'une autre localité au nord-est de Jérusalem non loin de Jéricho. — Les indications de ces itinéraires prouvent que « Saint Abraham » est bien, au moins originairement, le patriarche Abraham; notre auteur ne s'est pas rendu compte de l'énormité chronologique qu'il commettait en faisant de ce « saint Abraham[3] » le trisaieul de la Vierge Marie[4].

1) L'explication de ce nom comme s'il signifiait « engendré d'une fleur », semble du fait de l'auteur de notre légende. Chabaneau a remarqué que l'explication traditionnelle de ce nom hébreu qui avait cours au moyen-âge est entièrement différente.

2) Notamment dans *Pseudo-Matthaei Evangelium* et dans *De Nativitate Mariae;* Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, ed. 2e, *Lips.* 1876, p. 54, 55, 113, 114.

3) Voir sur ce point la note à la fin de cet article.

4) Nous avons vu que notre poète fait transplanter l'arbre du Bien et du Mal dans le jardin de saint Abraham mille ans après la chute. En admettant que les événements racontés dans la suite du récit occupent une période de soixante-dix ans, ceci placerait la naissance du Christ dans l'an 1100 environ après la chute du premier homme !

Une autre localité qui se rapporte à la Palestine est *Champ Fleuri*. Ce nom se lit dans les itinéraires de la Terre Sainte, par exemple dans celui attribué à Odoric de Pordenone (*Campus floridus*) : c'est une localité placée entre Jérusalem et Bethléhem et où le prophète Élie serait monté au ciel ; des indications analogues se trouvent dans des itinéraires français[1]. Le pseudo-voyageur Mandeville place « Champ Flory » dans les environs de Bethléhem (*entre celle église et la cité*) et il raconte à propos de ce nom l'histoire de l'ordalie de la jeune fille, accusée à tort de « fornicacion » et le miracle des roses[2]. Ce récit a été très probablement emprunté à une source écrite : plus on a étudié le livre singulier de Mandeville, plus il a pris l'aspect d'une compilation de renseignements et de récits pris dans des livres. L'histoire de la jeune fille doit avoir la même origine livresque : était-elle empruntée par Mandeville (ou par sa source) au *Roman de saint Fanuel* ou bien en était-elle indépendante ? Il est difficile d'être affirmatif à cet égard[3]. Il est en tout cas à noter que le récit de Mandeville ne contient ni le nom de saint Abraham, ni le détail que la jeune fille était devenue réellement enceinte après avoir respiré l'odeur d'une fleur merveilleuse[4].

Remarquons enfin le nom de « Baudoin de Niques »[5] prétendant à la main de la fille de saint Abraham. Déjà Chabaneau a

1) *The Book of John Maundevill*, éd. George F. Warner, Westminster, 1889, in-fol., p. 177 col. a. — *Champ Fleuri* ne paraît pas se rencontrer dans les chansons de geste : il manque dans la table de M. E. Langlois.

2) *The Book of John Maundevill*, p. 35 : « Et ce furent les primers rosers et les primes roses qe ommes eust unqes veuues à celle jour ».

3) Ch Joret (*La Rose dans l'antiquité et au moyen âge*, Paris, 1892, in-18, p. 271) croyait le récit de Mandeville indépendant de la légende versifiée.

4) On peut encore remarquer que le récit de Mandeville fait une distinction entre les roses rouges et les roses blanches qui n'est pas dans le *Roman de S. Fanuel*. Tout ceci rend assez vraisemblable l'hypothèse que le pseudo-voyageur a tiré son récit d'un écrit indépendant du roman.

5) Des manuscrits donnent des formes manifestement fautives de ce nom; elles se laissent ramener facilement à la vraie forme « Niques ».

vu que « Niques » doit être Nicée, la ville de l'Asie Mineure célèbre par le Concile [1].

Considérons maintenant les différents épisodes du récit. Celui dont l'analyse est la plus facile et qui porte le plus nettement l'empreinte de l'imagination médiévale est le récit de l'ordalie, de l'épreuve par le feu par laquelle la fille d'Abraham se justifie de l'accusation portée contre sa chasteté. Rien de plus fréquent dans la littérature du moyen âge que de tels *juises* ; en ce qui concerne spécialement l'épreuve par le feu, dans la chanson de geste *Doon de La Roche*, Olive, sœur de Pépin le Bref, accusée par son mari d adultère, offre, pour se justifier, de se jeter dans les flammes d'un bûcher allumé : si un cheveu de sa tête, si un pli de son vêtement sont roussis, elle se reconnaîtra coupable [2]. Pour des miracles où les roses jouent un rôle, nous renvoyons à l'ouvrage déjà cité de Charles Joret, *la Rose*. Mais ici il y a un lien spécial entre le miracle des roses et le nom de *Champ Fleuri*, qui désigne, ainsi que nous l'avons vu, une localité réelle de la Palestine : le récit a l air d'un conte étiologique, imaginé pour expliquer ce nom de *Champ Fleuri*.

Le second épisode est cette histoire de l'arbre paradisiaque arraché, par la volonté de Dieu, et transplanté dans le jardin d'Abraham; cet arbre deviendra plus tard la croix sur laquelle le Christ-Dieu, comme disait le moyen âge, sera crucifié. Nous avons ici une des formes de la légende du bois de la Croix, étudiée le plus complétement par W. Meyer [3]. Dans le groupe de versions auquel appartient notre texte, on établit un lien direct

1) Pour « Nicée »; Geoffroi de Villehardouin a les formes « Niké, Niqué »; voir la Table des Matières de l'édition de N. de Wailly, Paris, 1874, au mot « Nicée ».

2) *Doon de la Roche*, v. 229 et suiv. (sous presse pour la Société des Anciens Textes Français). Dans un roman espagnol en prose, fait sur une rédaction perdue du poète français, l'épreuve par le feu a lieu réellement, et Olive s'en tire à son honneur.

3) Wilh. Meyer, *Die Geschichte des Kreuzholzes von Christus* (dans *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière, 1re classe, t. XVI). L'auteur mentionne notre légende, p. 20, comme une forme tout à fait altérée.

entre la Croix, instrument de la Rédemption, et l'arbre paradisiaque, cause de la chute; le texte qui a le plus de rapport avec le nôtre est un passage de Gervais de Tilbury, cité par W. Meyer dans son travail, p. 18 : *Traditio Graecorum habet, quod de arbore illa in cujus fructu peccavit Adam, ramus fuit translatus in Jérusalem, qui in tantam excrevit arborem, quod de illo facta est crux Domini.* On peut observer, d'abord, que l'altération que présente la forme admise dans notre « roman » est la conséquence, non tant de confusions ou d'erreurs de mémoire, que de l'idée qu'on a eue de rattacher la légende à cet « Ort saint Abraham, » donné par la géographie traditionnelle de la Terre Sainte; en outre, que le « roman » présente une complication de plus que la légende : non seulement l'arbre paradisiaque y est identifié avec la croix du Christ, mais cet arbre est, d'une façon singulière et surnaturelle, l'ancêtre de la Vierge Marie, destinée à enfanter le Christ.

Il nous reste maintenant à considérer la double conception surnaturelle qui rend possible cette singulière généalogie. Ici nous sommes obligés de nous adresser aux contes populaires, d'abord en ce qui concerne la jeune fille, devenue mère après avoir aspiré le parfum d'une fleur merveilleuse.

E. S. Hartland[1] a cité, d'après des contes des pays les plus divers, des exemples de femmes devenues enceintes après avoir mangé des bourgeons, des fleurs, des feuilles de plantes extraordinaires. Particulièrement intéressant pour nous est un conte roumain [2], que déjà H. Usener [3] a rapproché du *Roman de saint Fanuel* : Une jeune fille, que son père tient enfermée, boit de l'eau où elle avait trempé une fleur d'une beauté merveilleuse; elle devient enceinte. L'idée fondamentale du récit dans le

1) *The Legend of Perseus*, London, 1894, t. I, 88-90.

2) E. et A. Schott, *Walachische Märchen*, Stuttgart, 1845, p. 262.

3) *Kleine Schriften*, Leipzig, 1913, IV, 128-129. — Usener cite encore un récit intéressant de l'antiquité : Junon devient enceinte et enfante Mars, après attouchement avec une fleur merveilleuse, que Flore lui a donnée (Ovide, *Fastes*, V. 251-258).

roman est par conséquent d'origine folklorique; seul, l'ange qui vient, chaque jour, se poser sur la fleur, est une adjonction spécialement chrétienne.

La présence d'éléments empruntés à la tradition populaire est encore plus évidente dans la dernière partie du roman, l'histoire si singulière de saint Fanuel et de sa fille, sainte Anne Ce récit est manifestement apparenté à un conte qui a été recueilli, complètement ou à l'état fragmentaire, dans l'Inde, l'Asie Mineure et l'Algérie et qu'Émile Cosquin a étudié avec son soin habituel[1].

Prenons d'abord le conte de l'Asie Mineure[2] :

Un homme et une femme n'avaient point d'enfants. Un jour, la femme entendit crier dans la rue : « Pommes de grossesse ! (*Big-belly apples*) » Elle en acheta une; mais, au lieu de la manger, elle la posa sur la table. Le mari vint, vit la pomme et la mangea. Et voilà qu'un de ses gros orteils enfla, comme s'il avait une ampoule. Pour aller chez le médecin, il devait passer à travers un fourré, et des ronces écorchèrent le pied. L'ampoule creva et, sans que l'homme s'en aperçût, il en sortit une petite fille. « L'aigle de Dieu » emporta l'enfant dans son aire, sur un haut cyprès, et elle y fut nourrie et élevée par l'aigle jusqu'à l'âge de douze ans. — Auprès du cyprès était une fontaine, et il advint que le prince [du pays] s'arrêta là un jour pour abreuver son cheval. Au moment où le cheval allait boire, la jeune fille sortit la tête du nid pour regarder, et le cheval s'effaroucha devant le reflet du visage dans l'eau. Le prince leva les yeux et, apercevant la jeune fille, il fut pris d'amour pour elle. Il rentra chez lui et se mit au lit; il envoya un crieur public enjoindre à toutes les femmes de la ville de faire la soupe pour le réconforter.

Le prince choisit une de ces femmes — déjà âgée — pour lui confier le secret de sa maladie. La femme, très intelligente,

1) *Revue des traditions populaires*, XXX, 1915), 66-74.

2) Publié par W.-R. Paton dans la revue Folk Lore, 1900, p.000 M. Paton le tenait d'une vieille religieuse grecque, de Lesbos, qui l'avait entendu raconter dans sa jeunesse à Kassaba, ville turque de l'Asie Mineure (Phrygie). Nous citons l'analyse d'E. Cosquin, qui est très fidèle.

3) Le sens du récit est évidemment que le prince est malade par suite de l'impression produite sur lui par la merveilleuse beauté de la jeune fille, ainsi que cela est dit clairement dans le conte algérien que nous allons analyser à l'instant.

amène, par une ruse, la jeune fille à descendre de l'arbre : le prince, aux aguets, s'empare d'elle, l'emporte chez lui et fait d'elle sa femme. — Peu après les noces, le prince part pour la guerre ; sa mère prend la nouvelle mariée, lui rase la tête, l'habille en garçon et l'envoie garder les oies. — Quand le prince revient, sa mère lui dit que sa femme est morte. Il est très affligé ; pour dissiper son chagrin, il se met à la fenêtre et écoute ce que chante les jeunes garçons, le soir, assis devant le palais. Parmi eux se trouve, déguisée malgré elle, sa jeune femme ; elle chante une chanson qui raconte son histoire : « Une pomme j'étais ; une femme m'a achetée ; un homme m'a mangée », etc. Le prince comprend que c'est sa femme ; il descend et la reprend.

La parenté entre la première partie de ce récit et l'histoire de saint Fanuel et de sainte Anne, jusqu'au moment où elle épousa Joachim, saute aux yeux. Un conte recueilli à Blida en Algérie, par M. Desparmet, est, à certains égards, encore plus près du roman médiéval[1] :

Un roi n'avait pas d'enfant. Il avait épousé je ne sais combien de femmes; pas une ne l'avait rendu père. — Un jour, un marchand juif passa devant la porte du jardin royal, en criant : « Qui veut acheter de la Pomme de Grossesse[2] ? Cette pomme se vend cher ; mais la femme qui en mange est sûre de concevoir. » — La reine appela le marchand, acheta un de ses fruits et rentra dans son appartement. Elle coupa la pomme en deux, en mangea une moitié et serra l'autre. — Ces pommes mûrissent dans une autre saison que les autres. Le roi, étant venu chez sa femme, trouva la moitié qu'elle avait mise de côté. Il y mordit et, la prenant pour une primeur, il la mangea avec plaisir. La reine fut fort mécontente, quand elle ne trouva plus sa moitié de pomme et quand elle apprit de son mari qu'il l'avait mangée.

Elle se trouva bientôt enceinte. Quant au roi, il lui poussa sur la cuisse

1) Ce conte fut communiqué par M. Desparmet à E. Cosquin, qui l'a publié « à peu près *in-extenso* », dans son article cité, p. 67-73.

2) « *Poffa elhobâl.* » Ce dernier mot, inconnu dans la langue actuelle appartient à l'arabe ancien. De plus, il est au cas indirect, lequel souligne son caractère archaïque; car toute déclinaison a disparu dans le dialecte maghrébin moderne ». Cette note de M. Desparmet est intéressante; elle semble un argument en faveur de l'antiquité du conte.

une boule qui ressemblait à une loupe et qui se mit à grossir tant et si bien que le roi en fut de jour en jour plus incommodé; bientôt il ne put se tenir ni debout ni couché. — La reine mit au monde un garçon; le roi, de son côté, fit venir des médecins de tous les pays; mais aucun ne comprenait rien à son cas. Enfin on appela un Maghrébin, qui vivait solitaire dans une caverne. Celui-ci examina le roi attentivement. « Il n'y a rien là d'embarrassant, dit-il. Vous avez mangé de la Pomme de Grossesse ». — « J'ai trouvé, en effet, une moitié de pomme que j'ai mangée. Je n'en sais pas davantage. » — Le Maghrébin se fit apporter de sa caverne une certaine caisse, dont il tira sa trousse. Il incisa la tumeur et y trouva un morceau de chair, qu'il enleva. A peine l'avait-il posé près de lui, qu'une paonne pénétra brusquement dans la chambre, prit ce paquet de chair dans son bec et s'envola.

La paonne gagna un royaume voisin et s'arrêta sur un arbre, à l'ombre duquel se trouvait un abreuvoir, où le roi du pays faisait boire ses chevaux. Elle y bâtit son nid et y vécut des années.

Un jour, les nègres des écuries royales, en menant leurs bêtes à l'abreuvoir, remarquèrent que celles-ci s'effarouchaient devant des ombres qu'elles apercevaient au fond de l'eau et ne voulaient pas boire. Ils en firent un rapport à leur maître. « J'y vais, » dit le fils du roi, « je veux voir cette affaire. » Il amena lui-même les chevaux jusqu'au bord de l'abreuvoir. Il jeta un coup d'œil au fond du bassin; il y vit une jeune fille d'une beauté qui jamais n'exista. Il tomba sur la face, évanoui. On l'emporta sans connaissance, on le déposa dans une chambre, et il y resta trois jours, ne disant pas un mot, ne rendant même pas le salut.

La suite du récit est, pour le fond, conforme au conte de l'Asie Mineure; seulement tout est plus compliqué. Le prince a recours à une vieille femme expérimentée, qui dit : « Cette jeune fille est une *djanïa* (sorte de génie, de fée). Elle a été élevée par cette paonne, qui, elle aussi, est une *djanïa*. » Sur le conseil de la vieille, le prince se sert d'un enchanteur juif[1], qui, par sa science magique, oblige la jeune fille, qui « s'était transformée en colombe, à paraître enfin sous sa forme humaine ». A la fin du septième jour elle descendit. « Les ténèbres furent illuminées par la beauté de la jeune fille. Elle ravit le prince et il fit le serment de l'épouser. » — Le mariage a lieu. Mais le prince avait déjà une première femme. Celle-ci, jalouse, aidée de la mère du prince, réussit à trans-

1) Les juifs figurent souvent dans les contes de l'Afrique du Nord.

former la nouvelle mariée en colombe, qui va vivre sur un arbre, non loin d'un jardin appartenant au prince. La mère du prince lui fait croire que sa femme s'est enfuie à la campagne. Le prince, très affligé, désirant se distraire un peu, va surveiller des travaux de défrichement près de son jardin. Les jardiniers entendent une voix de jeune femme qui raconte son histoire : « Une pomme de grossesse m'a fait naître. — Le sultan a fait ma gestation. — La paonne-génie m'a élevée », etc. Le prince, averti, fait venir de nouveau la vieille et c'est ici que se place, dans le conte algérien, l'épisode de la ruse, par laquelle la vieille amène la jeune femme (toujours transformée en colombe) à descendre et à se laisser prendre. Le prince réussit à désensorceler sa femme et à lui rendre sa forme humaine. La mère du prince et sa première femme sont punies. Un jour, le prince étant heureusement uni à sa bien-aimée, on vit paraître une femme, resplendissante d'or et de diamants ; c'était la mère adoptive de la jeune épouse du prince. Elle resta quelque temps avec sa fille et son gendre, puis elle s'envola sous la forme d'une paonne. Depuis lors, quand elle venait voir sa fille, elle prenait les apparences d'une femme, et, quand elle la quittait, celles d'une paonne.

M. J. Desparmet a noté à Blida une seconde version du conte, très incomplète, puisqu'elle ne comprend que la première partie du récit, rattachée comme introduction à un conte d'un tout autre type, en outre, le début est altéré. Cette version n'en est pas moins intéressante pour nous :

Une femme[1] qui n'a d'autre enfant qu'un fils, se prépare un « remède » pour devenir encore mère et s'en va aux bains. Pendant qu'elle y est, le mari trouve le remède dans une casserole et le mange. Peu de jours après, la femme meurt. — Cependant l'homme voit sa jambe s'enfler de plus en plus; finalement, elle s'ouvre et il en sort une petite fille. Ne sachant qu'en faire, l'homme la remet à son fils, qui la pose sur un arbre et l'abandonne. Un aigle vient pendant trois ans lui donner la becquée.

1) J. Desparmet, *Contes populaires sur les ogres, recueillis à Blida*, Paris, 1909, I, 140.

On retrouve ici un des traits caractéristiques du « roman » : celui qui a mis au monde la petite fille merveilleuse la donne à un autre homme qui l'expose dans la solitude.

Il est fort possible qu'on trouve un jour d'autres versions[1] de ce conte bizarre, mais poétique ; dès maintenant, nous possédons assez de données pour pouvoir affirmer que le *Roman de saint Fanuel* a utilisé la première partie de ce récit populaire, pour en tirer son histoire de la naissance de sainte Anne. En effet, les rapports entre les deux récits sont trop nombreux et précis pour qu'on puisse songer à une coïncidence accidentelle ; quant à la supposition que le conte serait un souvenir du roman, elle serait inadmissible. Le roman est profondément illogique : on ne voit pas bien comment la sève des pommes de Saint Fanuel, qui ont une vertu uniquement thérapeutique, peut amener la naissance d'une petite fille, tandis qu'on comprend très bien, une fois admise la logique spéciale des contes merveilleux, que cette mystérieuse « pomme de grossesse » mangée par mégarde par un homme, cause la grossesse de cet homme et la naissance subséquente d'une enfant, qui devient ensuite d'une beauté merveilleuse, quasi surnaturelle[2]. Nous avons signalé plus haut le caractère illogique du roman de Fanuel, qu'on nous présente comme un saint personnage et qui n'en donne pas moins l'ordre de tuer une enfant innocente. Dans un conte merveilleux (comp. le

1) La version qui a été recueillie dans l'Inde occidentale (à Salsette, près de Bombay) est très incomplète et altérée et sert, comme le second conte de Blida, d'introduction à un récit d'un autre type. (*Indian Antiquary*, XX [1891], p. 29). La petite fille sort d'une ampoule sur le pouce d'un mendiant religieux.

2) Le qualificatif de fée est appliqué, nous l'avons vu, dans le « roman » à sainte Anne. — Le manuscrit *G* décrit la beauté de la jeune fille dans un passage qui développe les vv. 521-522 de *A* et qui ne se retrouve dans aucun autre texte que j'ai consulté : *Molt ot gente demoisele; Onques nus hons ne vit plus bele. Les crins ot biax, luisans et sors, Ainsi luisoient con fins ors; Tos li bois en reflamboioit, De la clarté qu'ele jetoit.* Si ces vers sont une interpolation, c'est une interpolation singulièrement conforme à l'esprit du conte primitif.

second conte de Blida[1]) cela est moins choquant. Un personnage de féérie a le droit de faire bien des choses sans que cela tire à conséqnence.

En admettant l'antériorité du conte, la plupart des incohérences de la légende s'expliquent par l'intention de l'auteur du roman de transformer ce conte en un récit dévot. Fanuel, petit-fils de « saint » Abraham, grand-père de la Vierge Marie, devait être lui-même un saint personnage : on le représenta par conséquent comme s'occupant de bonnes œuvres, de la guérison des malades; de là la transformation des « pommes de grossesse » en pommes médicinales. Saint Fanuel ne pouvant plus manger les pommes, on s'avisa de l'expédient du couteau essuyé sur la cuisse[2].

On ne voit pas bien, d'autre part, pourquoi le roman a remplacé l'oiseau (aigle ou paon) du conte, qui élève la petite fille, par un cerf; on peut cependant remarquer que les cerfs (ou biches) sont fréquents dans les contes dévots, et que dans la *Naissance du chevalier au Cygne* figure une cerve qui nourrit des petits enfants[3]. — Nous n'avons pas retrouvé ailleurs

1) Dans ce conte il n'est cependant pas dit, comme dans le « roman », que le « père » de l'enfant donne l'ordre de *la mettre à mort*. On l'abandonne dans un bois. Ce trait a cependant pu se trouver dans la version qu'avait présente à l'esprit l'auteur du roman. Ce détail d'une personne qui reçoit l'ordre de tuer un être sans défense et qui n'exécute pas cet ordre, est un thème très répandu et certainement ancien de folk lore.

2) Arturo Graf (*La Leggenda del Paradiso Terrestre*, Torino, 1878, p. 88) rappelle à ce propos le mythe bien connu de la naissance de Dionysos et, de plus, Some et Aurva dans la mythologie indienne. On peut noter qu'on retrouve la *cuisse* dans le premier conte de Blida ; dans le deuxième conte de Blida, il est question, plus vaguement, de la *jambe;* dans le conte de l'Asie Mineure, d'un des *gros orteils;* dans le conte indien, de la *main*. Pour qu'on pût raisonner avec quelque certitude sur ce détail de la *cuisse*, il faudrait qu'on disposât d'un plus grand nombre de versions du conte, nous permettant de décider s'il est primitif ou adventice.

3) Remarquons qu'ici encore le conte, où le nid est la demeure de l'oiseau qui élève l'enfant, est plus logique que le roman, où le nid ne rime à rien. — Nous avons signalé plus haut cette singulière contradiction de ce « nid de cygne » qui, dans la suite du récit, est cependant placé sur un arbre.

cette fiction singulière des fleurs qui ornent les bois du cerf et qui nourrissent l'enfant : il est bien possible que ce soit là une invention de l'auteur de la légende, ayant pour point de départ la fleur merveilleuse dont il est question dans l'histoire de la fille de saint Abraham : après la fleur qui féconde, celle qui nourrit.

L'analogie de la légende et du conte cesse à partir du moment où le jeune prince (ici Joachim) découvre la jeune fille sur l'arbre ; il y a même dans cette partie du conte des détails (l'image de la jeune fille reflétée dans la fontaine ; les chevaux effrayés par ce mirage) que la légende a négligés parce qu'ils ne rentraient pas dans son cadre.

Nous avons analysé les éléments divers qui composent la légende, jetons maintenant un coup d'œil sur l'ensemble. Ce qui frappe, c'est le caractère palestinien des deux noms de lieu essentiels, « Ort saint Abraham » et « Champ Fleuri », qui appartiennent à la topographie légendaire de la Terre Sainte ; le nom « Baudoin de Niques » nous ramène encore, nous l'avons vu, sinon précisément vers la Palestine, du moins vers le Levant ». On peut ajouter que les deux versions complètes du conte auquel on a emprunté les éléments essentiels de la dernière partie de la légende ont été recueillies l'une en Asie Mineure, l'autre en Algérie, par conséquent dans le monde « oriental »[1]. D'autre part, nous avons vu que l'histoire de la jeune fille accusée d'impudicité et du miracle des roses a tout l'air d'une légende étiologique, se rattachant à cette localité palestinienne du « Champ Fleuri ». On arrive ainsi naturellement à la conclusion que, les éléments divers dont se

1) On se rappelle qu'une seconde version incomplète a été recueillie en Algérie et une version fragmentaire, très altérée dans l'Inde, donc toujours en « Orient ». — Cet argument basé sur le domaine géographique du conte n'est pas absolument décisif : un jour, peut-être, on recueillera le récit dans d'autres pays encore ; en outre, les spécialistes de ces études savent qu'un conte peut disparaître de la tradition d'un pays où il était jadis connu.

composent la légende étant originaires de la Terre Sainte, l'ensemble l'est également.

Il faut cependant faire une restriction : l'ordalie par le feu, par le bûcher, telle qu'elle figure dans l'histoire de la fille de saint Abraham, appartient au moyen âge occidental : ce n'est pas là une idée de Byzantins ou plus généralement de chrétiens orientaux. De même, malgré le témoignage noté plus haut de Gervais de Tilbury, qui attribue aux Grecs la forme spéciale qu'il cite de la légende du bois de la Croix, cette légende s'est développée en Occident plutôt qu'en Orient. Nous croyons donc que le roman de saint Fanuel s'est formé, non parmi les chrétiens d'Orient, mais parmi les chrétiens latins du royaume de Jérusalem.

Si ces déductions sont justes, cette formation ne saurait être antérieure au XII^e siècle[1]. Paul Meyer plaçait la rédaction du *Roman de saint Fanuel* au XIII^e siècle[2] ; il ne faudrait pas, cependant le faire descendre trop bas. Le détail du fil d'or, tressé dans les cheveux de la jeune fille, est considéré d'ordinaire comme une preuve d'antiquité relative ; on le rencontre encore dans la première partie du *Roman de la Rose*, celle qui est l'œuvre de Guillaume de Lorris[3], composée vers 1230. C'est manifestement une œuvre de jongleur, de même que la compilation des récits tirés des Évangiles canoniques et apocryphes[4], dans

1) On pourrait encore supposer que le récit a été imaginé en France, par un versificateur qui aurait combiné des données qu'il tenait de gens qui avaient visité la Terre Sainte et en rapportaient des récits : mais cette hypothèse a un caractère plus artificiel que celle que nous avons admise. En tout cas, l'origine *palestinienne* des éléments divers dont le récit se compose est hors de doute.

2) *Histoire littéraire de la France*, XXX, 349.

3) Dans la description de Liesse (Lecoy, v. 856 éd. E. Langlois) : *D'un fil d'or estoit galonée.*

4) Nous avons dit plus haut qu'il n'est pas facile de dire si notre légende a fait partie dès l'origine de cette compilation, ou si elle y a été insérée après coup. Notons ici que l'idée, exprimée dans notre légende et d'après laquelle la loi juive condamnait la fille-mère à être lapidée (la législation du Pentateuque ne contient en réalité rien de semblable) se retrouve dans

laquelle ce roman se trouve inséré : le style, les idées, même l'état flottant du texte, tout plaide en faveur d'une pareille origine.

Si les vues développées ici sont justes, le *Roman de saint Fanuel*, qui a fait parfois scandale, s'explique, comme tant d'autres légendes, par les circonstances qui ont présidé à sa formation.

## Notes complémentaires.

*A.* « *Ort Abraham.* » — Des passages dans les chansons de geste montrent que l'*ort Abraham* était une localité souvent visitée par les pèlerins et d'où ils rapportaient des souvenirs. Dans *Aiol*, un pèlerin parle de ce qu'il a vu en Terre Sainte et dit (v. 1553, édit. J. Normand et G. Raynaud).

> En l'ort Saint Abraham pris cest espi.[1]

Dans la *Conquête de Jérusalem*, édit C. Hippeau, Paris, 1868, p. 186, Bohémond dit qu'il ne peut accepter la couronne du royaume de Jérusalem, vu qu'il est sur le point de quitter la Terre Sainte.

> Mes palmes ai coillies en l'ort saint Abrahant,
> Fresées et estraintes de soie a fil d'argent;
> Le matin moverai, se Dex le me consent.

Une indication précise se lit dans la chanson des *Chétifs*[2].

> Che fut diemence, que l'aube est esclairie,
> Richars et li caitif orent la messe oïe
> En l'ort saint Abrahan, en la terre joïe,

le texte de la compilation publié par Chabaneau : Joseph explique à Marie enceinte pourquoi il est obligé de la répudier (V. 1237-1246, éd. Chabaneau) et dit *Or esserès vos lapidée... La lois le mostre apertement, Puis que feme a enfantement, S'ele ne l'a de son seignor, On la lapide a grand dolor.* — Cette idée semble une extension abusive de ce qui est dit dans l'Évangile de S. Jean, VIII, 5.

1) Il faut peut-être corriger *espic* = la plante *spicus nardi;* comp. *Conquête de Jérusalem*, p. 191-192.

2) Extraits, publiés par C. Hippeau, à la suite de : *La chanson du Chevalier et de Godefroid de Bouillon*, Paris, 1877, II, 271.

La ou Dex jeüna, li fiex sainte Marie
La sainte Quarentaine, si com l'estoire crie.

Cette indication, qui place « l'Ort » ou le jardin d'Abraham près de la localité où, selon la tradition, le Christ aurait jeûné avant la Tentation dans le désert, se retrouve dans une description de la Terre Sainte, insérée dans la continuation anonyme de Guillaume de Tyr [1].

A une liue de Jherusalem estoit Bethenie... D'illuec avant estoit la Quarantaine, ou Nostre Sirez jeüna XL jours et XL nuiz. Par desus estoit li Jardinz Abraham.

Ces indications sont confirmées par les descriptions latines de la Terre Sainte. Téoderich (1171-1173) écrit :

In ascensu[2] sive descensu montis hujus [scil. Quarantanee] ad radicem videlicet ipsius, fons magnus ebullit, qui et ipsum Abrahae hortum et universam circumpositam planitiem irrigat.

La description la plus détaillée est celle de l'Allemand Boldensele [3], qui visita la Terre Sainte en 1332-1333 et qui explique le nom de « jardin Abraham » :

« Post haec veni in Bethaniam... De hoc sancto loco parva diaeta est ad Jordanem, deserto quedam montoso medio existente... In fine hujus deserti mons altus est, in quo 40 diebus et 40 noctibus Dominus dicitur jejunasse... Infra hunc montem versus planitiem Jordanis est hortus et fons pulcherrimus atque magnus, circa quem beatus Abraham, de Chaldaea praecepto Dei veniens, aliquamdiu dicitur habitasse; ubi et altare aedificavit nomenque Domini invocavit; unde hodie Hortus Abraham nuncupatur.

La *Quarantaine*, le *Mons Quarantane* se montre encore aujourd'hui dans les environs de Jéricho : c'est le *Djebel Karantal* des Arabes (déformation de *Mons Quarantane*), la hauteur où la légende place le jeûne du Christ pendant quarante jours[4]. —

1) *Itinéraires à Jérusalem... rédigés en français... publiée par H. Michelant et G. Raynaud*, Genève, 1882, p. 169.

2) *Theoderici libellus de locis sanctis... herausgegeben von Titus Tobler*, St. Gallen, 1865, p. 72.

3) *Itinerarius*, de Wilhelm von Boldensele, publié dans *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, année 1852, p. 273-274.

4) Baedeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1893, (rédigé par A. Socin et E. Benzinger) p. 168-169.

La source dont parlent les textes du moyen âge se retrouve dans le voisinage de cette hauteur : c'est *la fontaine du Sultan*, *'Aïn es-Soultân*, et ce qui montre bien l'identité, c'est que les chrétiens de nos jours l'appellent *fontaine d'Elisée*[1] et que ce nom d'Elisée se retrouve rattaché à la fontaine dans les relations du moyen âge[2]. — Autour de cette source se trouvent des buissons, refuges de nombreux oiseaux[3]; cette végétation était-elle jadis plus abondante et est-ce elle qui a donné lieu au nom de « jardin d'Abraham » ? Cette question est de la compétence des spécialistes de la géographie légendaire de la Palestine.

B. *Le conte des « Pommes de grossesse »*. — En terminant, nous voudrions dire quelque chose du conte populaire, auquel le *Roman de saint Fanuel* doit quelques-uns de ses détails les plus singuliers, mais aussi les plus poétiques. Ce conte n'est vraiment original que jusqu'au moment où le prince découvre la jeune fille, cachée dans le nid des oiseaux; à partir de là, il présente les plus grandes analogies avec d'autres contes qui ont un tout autre point de départ. Nous renvoyons pour ces rapprochements à l'étude déjà citée et si bien documentée d'Émile Cosquin.

La partie intéressante du récit est cette singulière histoire des « pommes de grossesse ». Nous croyons que cette histoire, quelque bizarre qu'elle soit, n'est qu'un exemple de cette logique dans la bourde qui fait en grande partie le charme des contes merveilleux. De tout temps, on a cru à des moyens pour faire concevoir des femmes stériles; d'autre part, nous avons vu que, dans des contes de divers pays, des femmes deviennent enceintes après avoir mangé des bourgeons, des feuilles, des fleurs — ici des fruits — de certaines plantes. Cette idée pouvait amener un esprit à la fois narquois et imaginatif à se

1) Baedeker, p. 168.

2) « Subter Quarentenam... fons Heliséi »; Burchard de Monte Sion, dans *Peregrinatores medii aevi quatuor, éd. Laurent*, Lipsiae, 1864, in-4°, p. 68; voir aussi Mandeville, éd. Warner, p. 49.

3) Baedeker, p. 168.

demander ce qui arriverait si un homme mangeait de ces fruits merveilleux, destinés à une femme. Notre conte n'est que la réponse burlesque à cette question. A ce thème des « pommes de grossesse » mangées par un homme, s'est ajouté celui — peut-être primitivement indépendant — d'une fillette, élevée par des oiseaux dans leur aire.

Dans l'ensemble, le récit paraît un de ceux qui peuvent avoir été imaginés par des femmes : il n'y a pas de véritable héros, mais une héroïne, et un homme y joue un rôle grotesque. L'antiquité relative du conte est également remarquable : le récit n'est pas très répandu; il n'a été recueilli jusqu'ici que dans l'Inde, l'Asie mineure et l'Afrique du Nord ; et cependant le fait qu'il a été utilisé par l'auteur du *Roman de saint Fanuel* prouve qu'il remonte au moins au treizième siècle.

G. Huet.

---

# LA PHYSIOLOGIE MYSTIQUE DE L'INDE

La présente étude ne concernera pas les recherches des médecins hindous ni la conception qu'ils se sont faite de la nature; l'exploration de ce domaine particulier de l'indologie a été amorcée par les travaux d'un Palmyr Cordier et d'un J. Jolly[1]. L'objet de ces quelques pages est d'extraire non pas de textes spécifiquement médicaux, qui dateraient tout au plus de l'époque médiévale, mais de documents religieux ou philosophiques appartenant pour la plupart à l'Inde ancienne, la notion qu'ils impliquent de l'organisme humain. La physiologie que nous analyserons, en nous efforçant de restituer ses étapes successives, sera mystique non seulement par les sources où nous la puiserons, mais en son essence même, car elle décrira des processus constitutifs non du jeu normal des organes dans la vie commune, mais d'un effort religieux, inspiré soit des rites, soit d'une ascèse indépendante, pour transcender la vie spontanée en vue de l'obtention d'une fin absolue. Par contre notre recherche se fera aussi objective que possible; elle reposera uniquement sur des textes, paraphrasés ou interprétés par leur critique interne.

## I. — Védas.

La conception qui se réflète dans les hymnes ou dans les formules védiques déconcerte nos esprits, dressés à distinguer, comme faisant l'objet de sciences distinctes, des ordres différents de phénomènes naturels. C'est trop peu de remarquer que

1) Jolly, *Medizin*, Grundriss d. indo-arischen Philol. u. Altertumsk., Bd III, Heft 10, Strasbourg, Trübner, 1901.

physiologie et psychologie ne sauraient se discerner, alors qu'âmes et corps ne s'opposent par aucune antithèse. Il faut reconnaître qu'une équivalence, exprimée en de subtils parallélismes, assimile au concept de l'homme le concept de la nature; de sorte que l'Indien peut, comme le Grec archaïque, prétendre lire en grands caractères, dans le cosmos, ce qu'il trouve en réduction dans le microscome : la physique, l'astronomie s'élaboreraient pour lui, s'il visait — ce qui n'est point le cas — à constituer des sciences, dans le prolongement des sciences de l'homme. La notion de l'ensemble des phénomènes se présente ainsi, dès l'origine, comme unique et systématique.

Cette notion doit son unité à la conviction indiscutée, que le sacrifice, celui dont la caste brahmanique s'arrogera le monopole, est non seulement le centre, mais la contexture même de l'univers. Le sacrifice védique régit en souverain la nature, mais cette efficacité magique du culte trouve son fondement dans la consubstantialité du rite et des êtres. En particulier, l'organisme humain, qui vit et supporte une conscience, est, à la lettre, un sacrifice. Le *Ṛgveda* (X, 90) représente l'Homme originaire (Puruṣa) comme une victime immolée par les dieux et constituant, avec les diverses parties de son corps, toutes les réalités de la nature. Cette oblation pose les assises fondamentales (dharmâṇi prathamâni) de l'ordre universel : et l'expression de dharman, dont il est ainsi fait usage, inaugure déjà l'immense fortune d'acception physique et morale qui doit lui échoir par la suite de la civilisation indienne, puisqu'elle traduit dès ce très ancien texte l'identité de la légalité rituelle et de l'existence.

Les fonctions organiques devaient donc apparaître aux bardes védiques sous l'aspect de forces cosmiques, et inversement. Une même vie circule dans le corps humain et dans le monde. Telles de nos activités, la parole par exemple (vàc), ou l'esprit (manas), s'érigent d'elles-mêmes en principes démiurgiques. Pour marquer, à la faveur d'un de ces jeux de mots tra-

vestis en étymologies, auxquels se complaît l'Inde ancienne, cette immanence en nous de la formule rituelle (Brahman), constitutive du monde comme de nous-même, l'*Atharvaveda* (X, 2, 28) désigne l'homme, puruṣa, comme la cité, puram. du Brahman; cité dont les portes ouvertes sur l'extérieur figurent les orifices des organes de sensation ou de relation. Par ces orifices pénètre en nous tout ce qui entretient ou stimule la vie, et avant tout la nourriture (annam), à laquelle chaque être doit sa persistance, même s'il est un dieu, repu d'ambroisie (amṛta), ou un mort, avide d'offrandes funéraires. Par tels de ces orifices les facteurs composants de notre être sont susceptibles d'aller, au décès, rejoindre les éléments qui se trouvent avec eux en particulière affinité : ainsi la voix gagne le feu, l'œil le soleil, l'esprit la lune, l'oreille les régions célestes, le souffle le vent (*Çatap. Brâhmaṇa* X, 3, 3, 6). Le principe vital proprement dit, asu, ainsi d'ailleurs que l'esprit, manas, subissent comme une attirance qui les sollicite de quitter notre organisme dès que l'occasion s'en présente : ainsi les cinq « corps » (çarîrâṇi) ou divinités (devatâḥ) : l'esprit, la parole, le souffle, la vue et l'ouïe subsistent; seules cinq substances (tanû) se dissolvent : la chevelure, la peau, la chair, les os, la moelle (X, 1, 3, 4). Ni l'essentiel du corps, ni l'âme ne se trouvent exposés à la destruction, et il appartient au culte des morts de maintenir ensemble, dans l'au-delà du trépas, l'âme et ce qu'elle garde autour d'elle de corporéité.

## II. — Les Brâhmaṇas et les Upaniṣads.

La période des *Brâhmaṇas* et des *Upaniṣads* anciennes, à l'exclusion des apocryphes, se trouve incluse dans le millénaire antérieur à notre ère. Elle nous offre une physiologie mystique tantôt conçue dans le prolongement des notions védiques, tantôt indépendante de l'antique religion; mais le caractère systématique, technique même des dogmes nouveaux recouvre

bien des disparates et prépare, au bénéfice d'une orthodoxie de caste, d'artificiels syncrétismes.

En conformité avec d'expresses indications des *Védas* (*Ṛgv.* VIII, 100, 5; *Ath.* VI, 18, 3), l'organe central, siège à la fois de la vie et de l'esprit, est le cœur hṛdayam). Dans son enveloppe extérieure, le péricarde (purîtat), aboutissent les conduits qui le mettent en communication avec les organes de sensation ou de relation, et par eux avec le dehors. Ce sont les artères (hitâḥ), tuyaux d'une finesse plus ou moins ténue; certains ne présentent pas plus d'épaisseur qu'un cheveu coupé en mille. A l'intérieur du cœur se trouve une cavité (guhâ) que remplit un élément spécial, l'âkâça, ou, pour employer une traduction usuelle, d'ailleurs sujette à caution, l'éther.

Cette anatomie primitive est d'une extrême simplicité, mais les fonctions qui s'accomplissent dans ces organes comportent des descriptions difficilement compatibles. Des divergences apparaissent déjà quand on interroge les textes sur la nature de ce qui circule dans ce système de tuyaux. Les *Brâhmaṇas* considèrent en général le fluide vital comme un prâṇa, un souffle homogène au Vent, Vâyu ou Vâta, dans lequel les Védas reconnaissaient l'une des divinités de leur panthéon. Cette sorte de πνεῦμα donne lieu à une physiologie analogue à celle des « esprits animaux », imaginée par notre Moyen-Age européen et même par le cartésianisme, à la suite des enseignements de la physique stoïcienne. Sa portée s'amplifie, s'approfondit dans la mesure où elle s'apparente à des conceptions métaphysiques ou religieuses qui font procéder la création de la Parole ou du Verbe (vâc), et admettent comme principe absolu soit l'Âtman, autre nom, peut-être, du souffle autant que désignation de ce soi-même qui définit la conscience, soit le Brahman, la formule rituelle hypostasiée. Vent météorologique, souffle inhalé ou exhalé dans la respiration, voix ou parole articulée, prière marmottée, âme aériforme : autant de notions en osmose réciproque, dans lesquelles se traduit une interprétation « pneumatique » du monde. Mais d'autres textes, tirés surtout des

*Upaniṣads*, décrivent le liquide répandu dans les artères comme de cinq couleurs : blanc, noir, brun, vert ou jaune, rouge (*Bṛhadâraṇyaka Up.* IV, 3, 20; *Kauṣît. Up.* IV, 19); à peine forcerait-on la lettre de ces indications en tenant ces couleurs pour les éléments d'une analyse spectrale, car on nous assure que ce sont les rayons du soleil qui parcourent notre système vasculaire (*Chândogya Up.* VIII, 6 et III, 1-5).

Le contenu propre du cœur n'apparaît pas moins énigmatique. C'est un emplacement creux, l'intervalle vacant entre les parois charnues : l'âkâça qui s'y trouve se définit en effet une portion d'espace vide. Si notre corps se symbolise en une ville aux multiples portes, le cœur y figurera un édifice central, recélant une chambre exiguë, dont on ne parle que comme d'un mystérieux sanctuaire (*Chând.* VIII, 1, 1). Ou bien encore, si notre cœur est un lotus, il cache dans le secret de ses pétales une intime cavité dissimulée aux regards (*ibid.*). Pourtant cette chambrette, cette fente microscopique renferme « ciel et terre, feu et vent, lune et soleil, éclair, étoiles » (*ibid.* 3) : l'infini de petitesse, dirions-nous, équivaut à l'infini de grandeur. En effet le monde entier, ou pour mieux dire l'absolu dans son intégrité, y réside; le Brahman y demeure, comme le scorpion dans son trou, le couteau dans son étui, le feu dans le bois. Ce qui fonde l'existence de tous les êtres se trouve de la sorte inclus dans leurs conditions d'existence, « les noms et les formes », car il les manifeste en les dissociant, donc en les séparant par un intervalle qu'il remplit (*Bṛh.* I, 4, 7; *Chând.* VIII, 1, 14) : un postulat de ce genre exprime en langage abstrait la même pensée. A proclamer cette présence en notre for intérieur de l'absolu qui nous régit comme il régit la nature, la spéculation des *Upaniṣads* s'exalte jusqu'au paroxysme de l'enthousiasme : « l'Âkâça primordial, rempli d'air, c'est le Brahman ! » (*Bṛh.* V, 1). « Le Brahman, c'est l'Âkaça en dehors de l'homme ; et l'Âkâça en dehors de l'homme, c'est cela même qui est l'Âkâça à l'intérieur de l'homme » (*Chând.* III, 12, 7).

L'anatomie ainsi décrite devient désormais le théâtre d'un

drame religieux. Il n'en allait point de la sorte dans les conceptions védiques : le sacrifice, qui régnait d'un empire inconditionné sur le monde entier, apaisait les âmes, quelles qu'elles fussent, en nourrissant les corps, ceux des morts comme ceux des vivants, et même ceux des dieux. Des troupeaux en bon état, des ressources suffisant aux frais du culte, un fils qui plus tard, par sa piété, assurera la persistance de son père défunt par des offrandes substantielles, voire succulentes : l'Aryen indo-iranien ne désirait pas davantage. Mais depuis lors, sous l'influence de causes encore obscures, les croyances ont changé. On redoute maintenant que, dans l'au-delà d'après la mort, une seconde mort (punarmṛtyu) fasse perdre aux trépassés l'existence ou de quasi-dieux, ou de mânes qui leur échut et les ramène ici-bas. Sans doute ne goûte-t-on plus les charmes de la vie présente, car on n'appréhende rien autant que d'y revenir. Cette transmigration (saṃsâra) à laquelle dorénavant on croit, elle obsède les esprits au point que tous leurs efforts, moraux ou spéculatifs, viseront à cet unique but : s'y soustraire, découvrir un biais pour y échapper, fût-ce en renonçant à la vie selon la nature, fût-ce en faisant violence aux conditions normales de la vie.

Le sacerdoce adonné à l'exercice du culte d origine védique réservait à ces problèmes nouveaux une solution ancienne : après avoir sacrifié pour obtenir des fins terrestres, pourquoi ne pas sacrifier pour acquérir des biens transcendants ? La « remort » sera conjurée par la vertu des rites. Mais nous pouvons apprécier combien cette solution parut insuffisante à la plupart des esprits, en constatant la médiocre estime en laquelle, d'une façon assez générale, ils tiennent le conformisme religieux. Les actes pies même les plus méritoires, tels que les libéralités envers les brahmanes, ne sauvent point de la transmigration ; au contraire ils y enchaînent les humains, puisqu'ils exigent, dans les vies à venir, des rétributions correspondantes ; quoiqu'ils acheminent à des sorts plus favorables, ils ne valent pas mieux, métaphysiquement, qu'une

conduite coupable. Ce qui importe, c'est donc de dépasser le bien et le mal en se dérobant à la loi de l'acte (karman), et de s'évader au plus tôt de la vie comme de la mort. Voilà l'ambition de l'ascète solitaire, qui s'est dépouillé des biens de ce monde pour ne rien attendre que de son énergie de volonté. L'effort auquel il se livre sur lui-même est une discipline étrangère en principe à la foi védico-brahmanique, bien que les brahmanes en aient ultérieurement proclamé l'orthodoxie : le Yoga[1].

L'adepte de cette discipline cherche l'absolu en un repliement sur soi farouche et obstiné. Cela consiste, en langage brahmanique, à se renfermer dans son cœur pour y sentir palpiter, dans la parcelle d'âkâça qu'il contient, l'infini, l'impérissable Brahman. Mais le primitif Yogin exprime à sa manière cette tendance à l'intériorité ; il la conçoit comme une réglementation de la respiration (prâṇâyama). La persistance d'une pratique de ce genre jusque dans le Yoga ultérieur, devenu un système intellectualiste de pensée comme d'action, donne à supposer que cette pratique dut être le facteur le plus authentique, l'élément originaire de la méthode qui s'épanouit plus tard en une philosophie. Elle implique une physiologie pneumatique : il faut concentrer dans l'organe médian la vie consciente éparse, sous forme de souffles, dans nos artères. Une gymnastique respiratoire assidue nous confère la maîtrise de nos souffles, donc la maîtrise de notre vie et par surcroît la maîtrise de toutes choses, en vertu de l'implicite équivalence du macrocosme au microcosme. Sous les apparences du renoncement se dissimulent ainsi les plus orgueilleuses prétentions ; elles se réalisent au prix de la rétraction des sens dans le sens interne, du sens interne dans l'esprit, de l'esprit dans le cœur, en un processus que rend possible l'essence également pneumatique de nos diverses fonctions (*Maitr.* VI, 25). On les domine et les possède toutes ensemble en une même étreinte : en les *unifiant*, on se

1) P. Masson-Oursel, *Sur la signification du mot yoga*, R. H. R., 1913.

trouve unifié (yukta, « joint ») soi-même et, ipso facto, *uni* à l'*unité* qui vit en nous comme en tout (*Bhagavadgîtâ*, passim).

La pensée de la caste sacerdotale s'assimila cette discipline en édifiant une théorie des prâṇas qui fondait la multiplicité des fonctions vitales sur la diversité des souffles et identifiait le souffle in abstracto avec l'Âtman ou le Brahman. Mais les exercices de Yoga demeuraient extérieurs à la notion centrale du Brahmanisme, celle du sacrifice dans et par le feu. Or cette notion avait suggéré une physiologie non pas pneumatique, mais ignée; on s'efforcera désormais de concilier l'une et l'autre, malgré leur diversité d'origine et de nature.

A la faveur de la conception du corps humain comme constituée par un sacrifice, le cœur apparaissait non comme un soufflet, mais comme un foyer dispensateur de chaleur, et dont le ronflement ronronne à notre oreille, quand cessent les bruits du dehors. Ce brasier interne cuit les aliments ingérés : ainsi s'explique la digestion. Sa ventilation justifie la respiration. Sa communication avec l'extérieur stimule son ardeur ; d'où la dépendance du désir, qui nous constitue d'outre en outre, à l'égard des impressions sensibles. L'esprit n'enveloppe la connaissance que parce qu'il possède une lumière propre (tejas). Le cœur joue en nous le rôle que joue le soleil dans la nature ; une relation s'établit de l'un à l'autre par la correspondance entre nos artères et les rayons solaires : ces derniers circulent en nous sous forme d'esprits animaux, et notre principe vital peut lui-même gagner l'astre lumineux par la voie de ses irradiations (*Bṛh.* V, 5, 2 ; *Chând.* VIII, 5 et 6 ; *Maitr.* VI, 27).

Ce symbolisme igné ne s'accommode qu'en partie de l'anatomie du système pneumatique ; il suggère d'y introduire des modifications. Si le cœur est un poêle, il requiert, pour ainsi dire, un tuyau vertical où s'élèvent les flammes et par où se dissipent les fumées. De fait, l'idée d'un processus d'ascension se fait jour, étranger à la conception pneumatique. Si le feu intérieur monte et s'échappe, c'est que s'ouvre au sommet du corps, dans la tête qui, de la sorte, prend de l'importance, une

issue plus remarquable que les simples orifices sensoriels : c'est cette fente cranienne par laquelle l'âme peut rejoindre le Brahman (brahmarandhram). Une artère sans analogue y conduit, la cent unième, la suṣumnâ, qui se dresse du cœur au front (*Maitr.* VI, 21 ; et déjà *Bṛh.* IV, 2, 3 ; *Chând.* VIII, 6, 6 et *Kâṭh.* VI, 16).

L'adaptation réciproque des deux systèmes se poursuit, malgré leur portée différente. La *Chândogya Upaniṣad* (V, 19 à 24) ébauche une interprétation physiologique du sacrifice du feu (agnihotram) ; la *Maitrâyana Up.* identifie souffle et feu (VI, 9) ; la *Praçna Up.* (IV, 2) et surtout la plus tardive *Prâṇâgnihotra Up.* énumèrent cinq feux qui correspondent aux cinq prâṇas [1]. Le souffle et le principe igné ou lumineux, tejas, entre lesquels la *Chândogya Up.* (VI, 8 et VII, 11) établissait une hiérarchie en faveur de ce dernier, — indice d'une inspiration brahmanique, — la *Kauṣîtaki* (II, 12-13) les tient pour des forces d'efficacité symétrique. Malgré, toutefois, ce travail d'accommodation, les deux doctrines restent plutôt juxtaposées que conciliées : il n'y en a pas de preuve plus frappante que la théorie du sommeil, qui, après avoir montré dans le sommeil profond et sans rêve un état où l'âme, rétractée dans le cœur, « s'est unifiée dans le prâṇa » (*Kauṣ.* III. 3) ou « unifiée au tejas » (*Chând.* VIII, 6, 3), c'est-à-dire fondue pour un temps avec le Brahman, selon le schéma de la physiologie du Yoga, surajoute à cet état une sorte d'illumination dont l'âme est redevable à sa propre essence lumineuse (turîyam. Cf. Deussen, *ibid.* I², 278).

Les incertitudes de la physiologie brahmanique correspondent ainsi aux variations de la théorie professée par les brahmanes touchant les modalités de la délivrance. Certains ont cru qu'il suffisait de se recueillir dans le for intérieur pour acquérir une béatitude sans fin ; mais cette concentration se

1) Deussen, *Allg. Geschichte der Philos.*, I², p. 113 114 ; *Sechzig Upanishads des Veda*, p. 611 à 617.

produit chaque fois que nous dormons lourdement : le sommeil naïf, inerte de la brute ou de l'ignorant coïncide-t-il, en vérité, avec l'effort patient, réfléchi, du sage pour saisir l'inconditionné ? D'autres ont pensé que le salut requérait — pour parler comme les Néoplatoniciens et les Gnostiques — une fuite hors de nous-même vers le principe de tout être ; mais cette évasion s'opère sans et même contre notre volonté dans la mort que nous subissons : quoique l'ascétisme imite toujours à quelque degré le trépas, il en diffère au moins par la constance de sa tension, et le décès n'équivaut point, tant s'en faut, à l'affranchissement. La reconnaissance de ces impasses spéculatives, de ces méprises disciplinaires n'a pas dû peu contribuer à faire placer la délivrance de la transmigration dans la seule et unique connaissance. Dès lors le problème religieux cessait de se poser en termes de physiologie : il consistait à résoudre par spéculation une énigme théorique. D'où l'avènement de la philosophie.

## III. — Les Tantras.

Il est presque sans exemple, dans la civilisation indienne, qu'un point de vue nouveau remplace un point de vue ancien ; il s'y ajoute sans le supprimer. Les philosophies n'ont point détrôné les pratiques inspirées soit du rite, soit de l'ascèse ; mais elles ont compliqué ces dernières de facteurs adventices. La physiologie mystique, loin de perdre son prestige, prit une importance prépondérante dans cet éclectisme « hindouiste » qui hante l'Inde depuis le Moyen-Age et la convainc de l'opportunité d'accorder la vieille magie védique et les pratiques du Yoga en des disciplines religieuses d'aspect assez orthodoxe pour qu'elles ne heurtent point la tradition, mais assez indépendantes cependant du formalisme brahmanique pour qu'elles puissent être adoptées par quiconque, sans acception de caste et même de sexe.

Les métaphysiques du Sâṃkhya et du Vedânta ont enseigné, la première que l'esprit, éternellement impassible, demeure étranger à l'activité fantasmagorique de la nature ; la seconde, que notre corps, comme tout corps, n'est qu'illusion, et qu'il n'existe que le Brahman. Les religions sectaires, celles de Viṣṇu et de Çiva, ont répandu certain piétisme dévot, ardemment monothéiste, dans lequel le fidèle ne s'éprouve existant que dans la mesure où il s'unit à son Seigneur. Ces idées, ces croyances se réflètent dans la nouvelle physiologie, qui n'a plus la témérité de situer en nous-mêmes l'absolu, au moins sous sa complète réalisation. L'homme ne peut l'atteindre qu'en se dépouillant du corps : le cœur, qui n'est plus un tabernacle, perd son éminente dignité. Par contre le cerveau, ultime étape avant l'issue finale de l'âme, retient quelque peu l'intérêt. Mais ce dernier se porte avant tout sur le processus de « fuite », opération de « métaphysiologie », par laquelle les forces de vie s'emploient à déserter la vie.

Le paradoxe de cette opération consiste en ce qu'elle doit être non un acte, mais une renonciation à l'acte, quoiqu'elle exige la plus rare tension de la volonté ; ou encore en ce qu'elle implique le délaissement du corps, bien qu'elle s'accomplisse dans l'organisme et par utilisation de ses énergies : deux points de vue qui, d'ailleurs, pour des esprits indiens, ne font qu'un, car la corporéité résulte toujours d'actions antécédentes ; et même la principale nouveauté de la doctrine semble être ce postulat, que le principe spirituel peut se dégager de tout corps, alors que le Brahmanisme orthodoxe se représentait l'âme, dans l'au-delà, encore enveloppée d'un corps subtil façonné par d'antérieures activités. Ce dépouillement, que des philosophies — tel l'idéalisme yogâcâra — décrivaient comme la conquête progressive d'états de plus en plus affranchis de l'illusion, la physiologie des *Tantras* le figure par un abandon graduel du corps. Aux états symbolisés dans les doctrines spéculatives par des mondes (loka) ou des terres (bhûmi), dont il s'agissait de s'assurer la maîtrise, correspondent ici des par-

ties de notre organisme, sièges des diverses fonctions, qu'il s'agit de délaisser tour à tour.

Ainsi s'explique l'élaboration de la doctrine des six cercles, cakras, que l'on peut dans une certaine mesure s'autoriser à concevoir comme des centres nerveux, puisqu'ils se situent à des degrés divers de la moelle épinière. La *Maitr. Up.* (VI, 38) avait esquissé un prototype cosmologique de cette anatomie en professant que l'âme doit traverser les cercles du soleil, de la lune, du feu et du principe lumineux (sattva) avant de parvenir à la contemplation de Viṣṇu. La *Haṃsa Up.* (3) fournit une description physiologique dont les *Tantras* n'auront qu'à développer l'inspiration ; elle précise nommément les six cercles ; l'âdhâra, au-dessous des organes génitaux; le svâdhiṣṭhâna, au niveau et immédiatement au-dessus de ces organes; le maṇipûra, au niveau du nombril; l'anâhata, au niveau du cœur; le viçuddha (ici viçuddhi), au milieu du cou ; l'âjñâ, entre les sourcils. Le *Ṣaṭcakranirûpana* et les ouvrages similaires[1] s'en tiendront à cette énumération, n'accordant pas toujours la dignité d'un cakra surérogatoire au « lotus à mille pétales », sahasrâra, qui, logé dans les hémisphères cérébraux, réside près de l'issue que trouve l'âme par la « fente du Brahman ». La correspondance établie entre ces six centres et les fonctions psychologiques (odorat, goût, vue, toucher, audition, intellect), ou les éléments (terre, eau, feu, vent, âkâça, intelligibles), ainsi que divers symbolismes de numération, d'articulation vocale, de mythologie, enchantent l'esprit hindou, mais n'ajoutent rien à la physiologie désormais consacrée.

Le processus qui s'accomplit à travers cette hiérarchie de centres est d'ordre mystique, en ce sens qu'il se manifeste non

1) Cette littérature tantrique, si longtemps ignorée ou méconnue, est devenue accessible grâce aux méritoires publications d'A. Avalon — pseudonyme de sir John Woodroffe — qui a édité depuis 1912 de nombreux textes et donné plusieurs traductions d'ouvrages, pour la plupart de basse époque, mais reflétant des doctrines anciennes (*Tantrik Texts*, London, Luzac). Son *Serpent Power* (1919) fournit une description complète de la physiologie tantrique.

dans l'existence normale, mais dans un effort *sui generis* pour se dégager de cette existence. L'agent, c'est l'âme individuelle, mais à tous les degrés de matérialité qui l'affectent. Au point de départ elle coïncide avec les éléments inférieurs de notre être, avec ce vouloir-vivre qui précisément perpétue la vie, avec les fonctions génératrices qui, plus que toutes autres, enchaînent l'individu à la transmigration ; aux degrés suivants elle se confond avec les autres fonctions vitales et culmine dans l'esprit. L'hindouisme, sous l'influence des cultes sectaires, la désigne d'un nom qui, par opposition à celui d'Àtman, comporte l'immanence du principe spirituel dans le corps : c'est une énergie ou force, une çakti, la kuṇḍalinī. Elle sommeille en nous, quand nous vivons de la vie normale et naïve ; selon une comparaison devenue constitutive de la doctrine, elle demeure enroulée sur elle-même, comme un serpent, au niveau du cakra inférieur. Mais quand nous cessons d'être éveillés au monde, elle s'éveille, se détend lentement, se déroule et se dresse, pour se hausser aux échelons supérieurs.

Cette ascension, comparable à la montée du mercure ou de l'alcool dans un tube de verre, représente une poussée laborieuse et ardue. Elle est à ce point contre nature, qu'elle implique la percée de chaque centre pour le dépasser, une fois atteint. Le symbolisme igné avait fait concevoir naguère une flamme pointue (çikhâ — *Brahmavidyâ Up.* 11-12, et surtout *Yogaçikhâ Up.*) qui se frayait le passage du foyer cardiaque au sommet de la tête. Le symbolisme d'articulation vocale avait présenté la syllabe mystique Om comme un arc et l'âme comme une flèche susceptible d'atteindre le Brahman (*Dhyânabindu Up.* 19 ; *Muṇḍ* II 2, 4 ; cf. *Maitr.* VI, 24). La *Kṣurikâ Up.* décrivait l'ascension des prâṇas dans l'artère suṣumnâ comme s'accompagnant du sectionnement, par une sorte de couteau aiguisé (kṣura), de toutes les attaches à la corporéité. En fonction de semblables antécédents l'effort vers l'affranchissement fut conçu comme un procédé de forage, dirigé de bas en haut. Tout se passe d'ailleurs comme si l'influence adverse de quelque

inertie ou pesanteur contrecarrait l'ascension de cette vrille. Parvient-elle à se libérer, l'âme, tant que dure la vie, retombe dans le corps et ne réalise que par intermittences sa liberté. Mais la pratique assidue des exercices ascétiques assouplit la çakti : devenue maîtresse du corps qu'elle anime, cette dernière finit par s'en affranchir à volonté, s'unissant sans défaillance à son divin époux, Çiva. Ainsi se traduit dans l'ordre des faits vitaux la conception philosophique du jivanmukta, le délivré-vivant, qui cesse de subir le prestige de l'illusion quand il l'a percée par les efforts répétés de son intellect.

Le physiologie mystique de l'Inde se confond ainsi, dans l'ensemble, avec l'histoire du Yoga : elle évolua ou s'altéra comme cette discipline, la seule en somme qui ait fait consister la libération spirituelle en un long effort de concentration, supposant la maîtrise progressive des forces vitales. C'est l'influence du Yoga qui, dès l'époque des *Upaniṣads*, persuada le Brahmanisme d'élaborer, lui aussi, une physiologie des conditions corporelles de la délivrance; c'est le Yoga bouddhique, l'idéalisme du Yogâcâra Asaṅga, par exemple, que le Tantrisme transposa en termes de physiologie dans la théorie des cakras.

A travers l'influence continue du Yoga, nous avons constaté plusieurs types ou phases de physiologie mystique. Le système pneumatique des prâṇas circulant dans les artères, ayant pour centre le cœur et ne sortant pas du corps tant que dure la vie, nous a paru la plus ancienne conception. Mais le Brahmanisme y opposa, puis y mêla une doctrine inspirée du symbolisme igné : la nécessité, mais aussi la difficulté d'identifier les éléments prâṇa et tejas expliquent la plupart des incohérences de la psychologie des *Brâhmaṇas* et des *Upaniṣads*. Avec le symbolisme igné une artère particulière, la suṣumnâ, prenait une importance exceptionnelle, et l'idée apparaissait, d'une évasion de l'âme par une fente cranienne. La théorie des cakras s'empara de cette conception; cependant, cessant de tenir le

cœur pour foyer unique de la vie, elle remplaça la considération des artères par celle du canal médullaire, aussi vertical que la suṣumnâ, mais partant de la base du tronc; les notions de souffle ou de feu cédèrent la place à l'idée d'une çakti qui coïncide en droit avec l'absolu, seigneur des âmes, mais qui, en fait, tant que l'aspiration vers le salut suscite un dur effort, n'est que la hiérarchie des fonctions plus ou moins grossières de notre organisme.

La physiologie mystique a donc été, aux diverses époques, calquée sur les idées religieuses dominantes; à cet égard elle peut différer de la physiologie qui s'exprime dans les traités médicaux. Mais inversement elle a précédé la physiologie de tendance scientifique et lui a imposé maintes conceptions. Elle fut d'ailleurs, à sa façon, une discipline positive, car la recherche des moyens de délivrance, loin d'avoir été abandonnée au caprice d'improvisations métaphysiques, individuelles et arbitraires, fut poursuivie avec méthode et ténacité, selon une constante tradition et en s'éclairant d'expériences dans une large mesure concordantes, par la civilisation indienne tout entière.

P. Masson-Oursel

---

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Meillet. — **Linguistique historique et linguistique générale**. Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris, VIII. Paris, Champion, 1921, in-8, VIII-335 pages.

M. Meillet a heureusement réuni dans ce recueil un grand nombre d'articles touchant à des questions de méthode linguistique ; les uns avaient été publiés dans des périodiques divers; d'autres, édités en des plaquettes non mises en vente, étaient restés peu connus ; certains enfin sont imprimés ici pour la première fois. Cette réunion d'articles est un livre de méthode, il n'est certes pas tout à fait ordonné comme un livre conçu d'un seul jet ; la pensée n'en est pas moins non seulement riche et nouvelle, mais aussi cohérente, claire et ferme.

La méthode de la linguistique historique, depuis la grammaire comparée proprement dite, premier essai de l'outil comparaison, jusqu'à la géographie linguistique, y est définie, éclairée, critiquée. La linguistique générale, science naissante, est montrée dans ses premiers résultats et dans ses tâches prochaines.

Mais le principal du livre, sinon en étendue, du moins en nouveauté, est consacré à la « linguistique sociale » qui est l'apport le plus personnel de M. Meillet à une science dont toutes les parties lui doivent tant. La fin de l'avertissement dit expressément : « L'objet propre de ce recueil est de montrer comment tout en obéissant à certaines règles générales que déterminent les conditions

universelles de toute langue, le changement linguistique est lié à des faits de civilisation et à l'état des sociétés qui emploient les langues considérées. »

Pour M. Meillet la linguistique générale, qui est proprement linguistique et autonome, ne peut qu'énoncer des conditions constantes qui s'imposent à l'évolution des langues, mais non expliquer les causes et prévoir le sens de l'évolution future. Mais si on envisage la linguistique en tant que science sociale, on peut essayer de rendre compte des changements linguistiques (p. 17). La linguistique, vue de cette manière, serait une branche de la sociologie. Mais la branche constituée le plus tôt, le plus solidement, avec des méthodes fermes, des sciences annexes, et capable de servir de modèle à d'autres branches de la même science qui ont à faire à des institutions moins bien connues, moins facilement observables, moins systématiques en elles-mêmes que ne l'est le langage.

Les faits religieux apparaissent plus d'une fois au cours de ces études sociales. Ils fournissent même un exemple typique de la méthode de M. Meillet, dans le chapitre sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes (p. 281-291). Il y est montré qu'une petite partie du vocabulaire indo-européen — comprenant surtout des noms d'animaux sauvages — peut devoir certaines de ses particularités à des tabou de date ancienne. Le nom de l'ours par exemple est divers et s'est renouvelé indépendamment dans différentes langues : c'est qu'il était interdit de prononcer son vrai nom au moment de la chasse, d'où l'emploi d'équivalents variés.

Dans un chapitre spécial, placé à la fin du livre, comme en dehors des questions proprement linguistiques, M. Meillet a fait une place à la pure histoire des religions : il traite (p. 323-334) de la Religion indo-européenne. La mythologie comparée, telle qu'elle était encore en vogue il y a peu d'années, n'a rien pu fonder de ferme sur les rapprochements aventureux de noms de divinités et de héros soit entre eux soit avec des noms communs ; elle est atteinte par cette condamnation (p. 31) : « Les explications de noms propres auxquelles on se complaît souvent et dont beaucoup de linguistes aiment à tirer des conclusions historiques ont peu de valeur. » Procédant autrement, par une étude précise de quelques termes religieux bien attestés en indo-européen, M. Meillet arrive à des conclusions nettes telles que celle-ci : le dieu indo-européen est « céleste et lumineux, immortel,

donneur de biens » (p. 329) et aussi : « C'est un fait naturel ou social auquel on attache une importance particulière..., le dieu n'est pas une personne ayant un nom propre ; c'est le fait lui-même, c'est son essence, sa force intime. »

A ceci se rattache l'étude sur la catégorie du genre et les conceptions indo-européennes p. 211 et s., où il est montré que beaucoup d'objets qui ont un nom du genre animé (masculin-féminin) et non du genre inanimé (neutre), ont pu être mis au nombre de ces forces plus ou moins divines.

Les applications de ce principe sont d'une féconde finesse; ainsi p. 227 : « Ce n'est pas un accident que le grec ait en général le neutre τέρμα pour signifier « borne, limite », et le latin le masculin *terminus* : on sait que, à Rome, *terminus* a un caractère divin, que le grec τέρμα ne possède pas », etc. et pp. 226-7 : « Parmi les noms d'organes immobiles, il en est un qui est du genre animé... c'est celui de la rate. Mais les divergences singulières qu'offrent les noms de cet organe, d'une langue à l'autre, montrent que des idées religieuses y étaient attachées. »

Voir en outre, sur l'opposition de l'homme « mortel et terrestre » aux dieux ci-dessus définis, p. 274-276; sur la valeur religieuse des mots « père » et « mère » p 241 ; sur les repas communiels, p. 261 ; sur l'emploi des langues liturgiques p. 114.

Ces indications ne sont qu'une petite table des matières, pour permettre aux historiens des religions de retrouver plus vite leur bien particulier dans le riche ensemble d'un livre dont la lecture n'est pas moins utile aux sociologues qu'aux linguistes.

Marcel Cohen.

---

A. Bellessort. — **Virgile, son œuvre et son temps**. 4e Édition, Paris, Perrin et Cie, 1920.

Dans cette étude générale consacrée par M. A. Bellessort à Virgile, son œuvre et son temps, l'inspiration et le génie littéraire du grand poète latin occupent sans doute la première place. Mais il est impossible de lire Virgile sans être frappé de l'importance qu'il accorde à la religion, et M. A. Bellessort a fort justement insisté sur ce point en divers passages de son livre.

Il n'est point douteux qu'Auguste ait approuvé, encouragé, plus

tard même exhorté Virgile ; l'un et l'autre avaient à cœur également, pour des fins différentes, de mettre ou de remettre en honneur, s'il était possible, le sentiment religieux, les anciens cultes de la cité et les vieilles traditions de l'histoire romaine.

Vers la fin de la République, en effet, la religion avait subi dans la société romaine une indéniable décadence. Les cultes orientaux avaient envahi Rome. Les dieux vénérés et les rites pratiqués par les ancêtres étaient, sinon délaissés, du moins tenus en médiocre estime. Le scepticisme d'une part, de grossières superstitions d'autre part, se partageaient les esprits. Auguste voulut que des remèdes énergiques fussent apportés à ce discrédit de la religion nationale et Virgile se fit dans cette œuvre un de ses meilleurs collaborateurs.

M. A. Bellessort a suivi dans son livre l'ordre chronologique. Il a étudié successivement les *Bucoliques*, les *Géorgiques* et l'*Enéide*.

Au point de vue religieux, il s'est arrêté spécialement sur la quatrième Bucolique, « celle de l'Enfant du Mystère ». Quel est cet enfant? Est-ce le fils d'Asinius Pollion, à qui est dédié le morceau? Est-ce l'enfant qu'Octave attendait alors de Scribonia? Est-ce un enfant indéterminé, symbolique, messianique? M. Bellessort signale les diverses opinions qu'ont émises les commentateurs et les critiques. « Le poème de Virgile est païen dans tous ses détails » dit l'un. Et un autre : « Ce poème entièrement religieux est la première en date des œuvres chrétiennes. » Car on a voulu voir dans cet « Enfant du Mystère », dont l'apparition doit renouveler le monde, Jésus-Christ lui-même. M. Bellessort essaie de concilier les deux thèses principales. « L'enfant existe, c'est sûr ; et je consens, pour faire plaisir aux mânes d'Asinius, que ce soit lui, et que Virgile l'ait vu dans son berceau et qu'il ait été un beau petit garçon. Il l'a vu. Un petit enfant, c'est l'humanité qui recommence. Ah ! que le monde ne peut-il recommencer comme lui, avec lui ! Justement Virgile, qui a le sens religieux et la curiosité des mystères, vient de lire des prédictions orientales ; il possède quelques notions de l'orphisme ; il connaît les vieux oracles étrusques. Des images étranges et belles accourent. Des vers s'ébauchent, se précisent, se groupent, chantent. » Et plus loin : « Quand on aura dénombré, examiné, toutes les « sources » du poème virgilien, on n'aura pas expliqué comment il se fait qu'en mêlant de l'Hésiode, de l'orphisme, des prédictions étrusques, du Catulle et des oracles juifs, Virgile soit arrivé, dans une simple fan-

taisie, à donner une forme étincelante aux aspirations confuses et angoissées du monde occidental. » M. Bellessort n'est pas éloigné de croire que le génie « miraculeusement intuitif » du poëte a pressenti la grande révolution morale provoquée dans le monde par l'apostolat du Christ.

Le sujet même des *Géorgiques* prêtait à une évocation des cultes agraires et ruraux. Ici M. Bellessort met surtout en lumière l'influence exercée sur Virgile par la mythologie grecque. « L'ancien génie Liber, dieu des plaisanteries désordonnées et des biens de la table, est devenu Bacchus ; la Minerve des Etrusques, l'Athéna qui planta l'olivier. Il fait aussi une large place dans son invocation aux dieux essentiellement helléniques, le dieu Pan, Aristée qu'Hésiode nommait l'Apollon pastoral, et Triptolème qui enseigna l'usage de la charrue. » Soit. Mais M. Bellessort a peut être tort d'écrire : « Il est trop nourri d'hellénisme pour se renfermer dans le panthéon rude et borné des vieux Quirites. » Non, ce panthéon, rude si l'on veut, n'était pas borné. Il était au contraire à peu près illimité, Les paysans du Latium, bergers et laboureurs, attribuaient à l'action d'êtres divins tous les phénomènes naturels auxquels ils assistaient et dont leur vie même dépendait. Et ces êtres divins n'étaient nullement, comme le dit encore M. Bellessort, des dieux abstraits, froidement et sèchement allégoriques. Sans doute l'imagination romaine, moins riche que la fantaisie des Grecs, n'avait pas créé une mythologie brillante, n'avait pas donné à chacune de ces divinités une physionomie personnelle et pour ainsi dire humaine. Mais les anciens Romains les sentaient agir autour d'eux, comme des esprits ou génies surnaturels, dont il était nécessaire de se concilier la faveur ou de désarmer l'hostilité. Robigus, Lympha, Bonus Eventus n'étaient pas pour les Romains des abstractions ; le terme même de *numina* dont ils se servaient pour désigner de tels dieux, implique l'idée d'une force qui agit, qui est douée de volonté.

De même M. Bellessort ne paraît pas s'être rendu compte avec une précision suffisante du véritable caractère de la divinité impériale. « Ces hommages divins, qui nous paraissent aujourd'hui de monstrueuses flatteries, tiraient leur origine d'une conception religieuse qui ne mettait point entre l'humanité et la divinité une séparation infranchissable et qui voyait dans le héros une manifestation vivante de la puissance divine. » Il n'est pas nécessaire d'aller cher-

cher si loin. Dans tous les empires, qui avaient existé jusqu'alors, en Égypte, en Chaldée, en Assyrie, en Perse, dans l'empire d'Alexandre et dans les royaumes qui étaient nés de son démembrement, royaumes des Lagides, des Séleucides, des Attalides, le chef avait toujours été dieu, avait été l'objet d'un véritable culte, avait eu ses temples et ses prêtres. Nous en avons des preuves formelles. C'était dans tout l'Orient une très ancienne tradition de tenir le chef de l'État pour un dieu. Depuis Alexandre les Grecs avaient adopté cette tradition. Elle s'était même tellement enracinée chez eux qu'ils firent du Sénat romain, au temps de la République, une divinité. Lorsque César, puis Auguste devinrent les maîtres suprêmes de l'empire, il fut logique de les révérer comme de véritables dieux. Au regard des Orientaux et des Grecs, tout au moins, il aurait manqué à leur autorité politique un élément essentiel, si ce caractère divin ne leur avait pas été attribué. D'Orient le culte impérial gagna rapidement les provinces occidentales du monde méditerranéen. Nous disons : *le culte* et non pas seulement : *la religion*. Car ce n'était pas une apothéose purement morale et philosophique. Octave était bien un dieu pour ses adorateurs ; en son honneur, comme en l'honneur de Jupiter, de Mars, de Janus ou de Quirinus, on brûlait de l'encens sur des autels et l'on immolait des victimes. Qu'on se rappelle les vers de la première Bucolique :

*Namque erit ille mihi semper deus : illius aram*
*Saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus...*
*Bis senos cui nostra dies altaria fumant.*

Si étrange, si monstrueuse même qu'une telle conception paraisse à des esprits modernes, il faut s'incliner devant le témoignage irrécusable des textes et des documents.

La religion ne tient pas moins de place dans l'*Enéide* que dans les *Géorgiques* et les *Bucoliques*. M. Bellessort a insisté de préférence sur la légende d'Enée, la descente du héros aux Enfers, la mythologie et les divinités de l'Enéide.

Le chapitre VI du livre est entièrement consacré à la légende d'Enée. M. Bellessort n'est pas entièrement convaincu que tout y soit invention pure. S'appuyant sur la thèse dans laquelle M. Piganiol a voulu résoudre le problème des origines de Rome, il admet que l'Italie, aux environs de l'an 1 000 avant J.-C., a subi l'influence et peut-être reçu quelques migrations de la Méditerranée

orientale. « La légende d'Enée, conclut-il, n'est pas du tout invraisemblable. » En tout cas, il est certain qu'elle fut populaire en Italie bien avant l'époque de César et d'Auguste, dès le IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Un historien grec, contemporain de Virgile, Denys d'Halicarnasse, l'a recueillie et racontée longuement dans ses *Antiquités romaines*. M. Bellessort compare la version de Virgile et celle de Denys; il en montre les analogies et en signale les variantes. « Virgile a transformé la tradition comme nos Corneille et nos Racine transformaient la matière historique de leurs tragédies, dans le sens de la vraisemblance morale. » Mais il n'en a pas supprimé certains épisodes de caractère religieux, ou plus exactement superstitieux. M. Bellessort, à ce propos, signale en particulier les deux épisodes des tables mangées et de la truie blanche, d'origine probablement latine. Il montre de même, et très justement, que le poète a incorporé à la légende d'Enée une foule de traditions romaines et latines. Rien n'est plus suggestif que le récit du séjour d'Enée chez Évandre, sur l'emplacement même de Rome. Le tableau que Virgile y trace des rites en l'honneur d'Hercule, des cérémonies qui se célébraient autour de l'*Ara Maxima*, sur le Marché aux Bœufs (*Forum Boarium*), est d'un intérêt puissant Il y a là une transposition dans les temps légendaires d'un culte historique, qui atteste l'érudition de Virgile et qui nous fournit des renseignements aussi précis que curieux, analogues à ceux dont fourmillent les *Fastes* d'Ovide.

La descente d'Enée aux Enfers sous la direction de la Sibylle a fourni à M. Bellessort l'occasion d'un rapprochement entre le récit du poète et les mystères d'Eleusis. Il n'est pas douteux que dans ces mystères et dans toutes les cérémonies de même nature les initiés étaient instruits de la destinée qui les attendait après la mort, de la route pénible qu'ils auraient à suivre dans le monde infernal, des dangers auxquels leur âme serait exposée, des épreuves parfois terribles qu'elle aurait à subir avant d'atteindre le repos suprême. Après avoir cité un passage très significatif de Plutarque sur ces tribulations de l'âme, M. Bellessort ajoute : « Si Virgile avait pu connaître ce texte, on jurerait qu'il y a pris la composition même de son sixième livre ». Ce n'est pas à dire que Virgile ait voulu révéler quoi que ce soit des mystères. Il a emprunté les éléments de son récit à Homère, à Hésiode, à Pindare, à Platon. Et l'on ne sau-

rait conclure des analogies signalées par M. Bellessort que le sixième livre de l'Enéide puisse servir sérieusement à reconstituer les mystères. Mais l'idée générale paraît bien être identique ici et là, et cette idée est d'une très grande importance pour qui veut essayer de déterminer l'eschatologie gréco-romaine.

Quant aux divinités que Virgile met en scène dans l'Enéide, elles ne sont guère originales. Elles sont, pour la plupart, bien moins romaines que grecques. Mars y est exclusivement le dieu de la guerre comme Arès; Neptune y règne seulement sur le monde marin. Junon y ressemble bien plus à l'Hera d'Argos ou de Samos qu'à la vieille déesse italique de Lanuvium ou de Veïes. Et il en est de même de Vénus, de Vulcain, de Jupiter. Il eût été pourtant intéressant de montrer que même ici Virgile n'a pas complètement dédaigné la vieille religion romaine. Il lui a emprunté Tiberinus, le *pater Tiberinus*; Faunus; Juturna. Et les détails qu'il nous donne sur ces divinités sont d'un grand prix pour l'historien de cette religion.

En résumé, bien que le livre de M. A. Bellessort soit avant tout une œuvre de critique littéraire, on y rencontre maints passages qui intéressent les antiquités religieuses. Ce n'est pas le fait du hasard. « Virgile a mis tout son génie, écrit M. A. Bellessort, au service de la restauration religieuse poursuivie par Auguste. *In primis venerare deos*, avait-il dit au laboureur. Cette piété qu'il propose de ranimer est d'abord une piété rituelle, qui se résumerait ainsi : les plus anciennes institutions religieuses sont les meilleures parce qu'elles sont les plus proches des dieux ; la stricte observance des rites constitue notre première obligation envers la divinité, et elle est toujours efficace .. Les prières de ses personnages, les détails de leurs sacrifices nous prouvent que Virgile possédait les livres de rites... Macrobe n'exagère pas, lorsqu'il loue l'exactitude des expressions sacramentelles dont le poète se sert et ses connaissances précises dans la peinture des cérémonies religieuses ».

J. Toutain.

---

Charles GUIGNEBERT, professeur à la Sorbonne. — **Le christianisme antique**. — Paris, Flammarion, 1921, in-12, 270 pages; prix : 7 fr. 50 net. (*Bibliothèque de Philosophie scientifique.*)

Admirablement informé de tous les travaux publiés sur les origines du christianisme, M. Guignebert en expose, dans ce livre, les conclusions. Il se rallie aux solutions moyennes qui semblent rationnelles et raisonnables.

Les deux premiers chapitres racontent « l'initiative » et « l'échec » de Jésus. Après avoir dit « l'impossibilité où nous nous trouvons réduits de nous représenter la vie de Jésus avec quelque apparence de certitude » (p. 34), M. Guignebert le peint comme un « prophète galiléen, humble et doux, dont la piété s'élevait vers le Dieu de ses pères, d'un confiant élan filial, tout simplement » (p. 236); il parle « du souvenir touchant de ses vertus, de son charme personnel » (p. 62-63); il déclare que « c'est une conclusion d'exégèse très sûre que Jésus n'a point proclamé sa messianité » (p. 51), qu'il « avait tout à fait renoncé à la violence de langage de son prédécesseur » Jean-Baptiste (p. 50), etc., etc. N'y a-t-il point contradiction entre le portrait qu'esquisse de Jésus M. Guignebert, et « l'impossibilité » qu'il a proclamée tout d'abord? Les traits qu'il choisit ne sont-ils pas contestables? De plus, M. Guignebert ne me semble pas avoir replacé, ou suffisamment replacé, la primitive prédication du christianisme dans son vrai cadre historique, qui fut celui d'une épidémie de prophétisme, épidémie qui amena la destruction de Jérusalem et la dispersion des Juifs. A propos de la communauté de Corinthe, il parle de sa « pleine anarchie pneumatique »; quelques mots d'explication auraient-ils été superflus, en particulier, sur le phénomène si instructif de la glossolalie?

La suite du volume, — où l'auteur explique les religions de mystères, l'organisation de l'Église, l'établissement de sa doctrine et de sa discipline, le sens de son triomphe, — résume, vulgarise et clarifie les plus récentes hypothèses, les derniers travaux. Ce résumé est si parfait que, malgré le progrès probable de l'histoire, il restera sans doute longtemps très utile.

A. HOUTIN.

Dr Valentin Weber. — **Des Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens, Neues Licht für die Paulusforschung**. Becker, Wurzbourg, s. d. (1920), in-8, 41 p.

M. Valentin Weber, professeur à la faculté de théologie catholique de Wurzbourg, s'est fait, depuis bien des années déjà, à la suite de Ramsay et de quelques autres, l'avocat d'une théorie d'après laquelle l'épître aux Galates serait adressée non pas à des Églises que Paul aurait fondées dans la Galatie proprement dite mais aux communautés de Lycaonie et de Pisidie, régions qui faisaient partie aussi de la province romaine de Galatie. Ce n'est pas le lieu de discuter ici cette théorie qui présente d'inextricables difficultés mais qui — c'est ce qui explique qu'elle trouve, malgré tout, tant de partisans — permet de faire remonter la composition de l'épître aux Galates jusqu'avant la conférence de Jérusalem et par suite supprime radicalement la contradiction que la plupart des critiques aperçoivent entre *Gal. 2* et *Actes 15*.

Dans la présente brochure, M. Weber apporte à l'appui de sa thèse fondamentale un argument nouveau tiré de l'interprétation des deux passages *Actes 16,8* et *18,23*. En *16,8* il est dit que Paul et ses compagnons traversent τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν. M. Weber soutient qu'il faut traduire « la Phrygie galatique » c'est-à-dire la partie de la Phrygie qui confinait à la Galatie. En effet, dit il, Paul, à ce moment là, a achevé sa tournée en Galatie c'est-à-dire sa visite des Églises fondées pendant le premier voyage missionnaire. Seules les Églises d'Antioche (de Pisidie) et d'Iconium n'ont pas reçu sa visite. Mais, dit M. Weber la tournée dont le récit commence au *verset 6* du *chapitre 16* doit être séparée de l'arrivée de Paul à Lystre par un intervalle appréciable car Timothée n'a certainement pas été en état de se mettre en route immédiatement après avoir subi la circoncision. M. Weber, a consulté des médecins qui ont estimé à trois ou quatre semaines le délai nécessaire. Paul n'a pas dû resté inactif pendant ce délai. On peut, d'après notre exégète, supposer qu'il a mis ce temps à profit pour aller du côté d'Iconium et d'Antioche de Pisidie. Il avait donc achevé de visiter les Églises de la Galatie, si on entend par là celles qu'il avait fondées pendant le premier voyage, au moment où il se mit en route avec Timothée.

Donc il ne peut être question de la Galatie dans *10,6*. On pourrait, semble-t-il, retourner l'argument et dire que puisqu'au départ de Lystre et de Derbe, Paul se met à parcourir la Galatie, c'est que les régions auxquelles il a jusque là consacré son activité n'étaient pas la Galatie. L'argument ainsi présenté serait très fort et constituerait contre la thèse de M. Weber une critique de poids. Mais n'insistons pas sur ce point puisqu'aussi bien l'hypothèse de la Galatie du Sud apparaît à M. Weber comme une de ces vérités qui n'ont plus besoin d'être examinées. Contentons nous d'observer que bien peu nombreux seront sans doute les exégètes qui seront en état de suivre la subtile argumentation de l'auteur. Bien peu surtout seront, nous semble-t-il, en état de partager la robuste confiance que le récit de la circoncision de Timothée et, d'une manière générale, le récit du début du deuxième voyage inspire à M. Weber. Admirons son optimisme tout en regrettant d'être loin de pouvoir le partager[1].

La Galatie proprement dite, c'est à dire la Galatie du Nord ayant été éliminée de *16,6* comme nous venons de l'indiquer, il s'agit de prendre position à l'égard de *18,23* où il est dit que Paul, avant son arrivée à Éphèse, traverse καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν Ici il n'est plus question, selon M. Weber, de la Phrygie galatique mais de la Galatie et de la Phrygie. L'emploi du terme καθεξῆς doit montrer qu'il s'agit de deux régions successivement visitées. L'auteur a eu bien soin d'employer cet adverbe pour montrer que l'expression géographique qu'il employait ne devait pas être comprise comme celle de *16,6*. Sans entrer dans une discussion approfondie de cette interprétation nous indiquerons seulement qu'il nous semble que l'auteur aurait eu d'autres procédés plus efficaces pour marquer nettement le sens de ce qu'il entendait dire.

Dans une étude antérieure que complète la brochure dont nous parlons l'auteur a voulu opérer une *grundlegend Radikalkur* de la conception habituelle de l'histoire de l'apôtre Paul et de ses relations avec l'Église de Jérusalem. Il est permis de penser que cette cure

1) Signalons une question de détail. M. Weber a une singulière manière de traiter le problème du texte de *16,6*. D'abord il n'opère pas avec les témoignages des manuscrits ou des versions mais avec le texte reçu et le texte de Lachmann et surtout il reconstruit un texte primitif en prenant, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, ce qui lui paraît favorable à sa théorie.

n'était pas aussi nécessaire que le pensait M. Weber et qu'elle n'a pas été aussi efficace qu'il veut bien se l'imaginer.

Maurice Goguel.

---

R. A. Nicholson. — **Studies in islamic mysticism.** — Cambridge, University Press, 1921; 1 vol. in-8, xii — 282 pages.

Les *Khouan* « frères », comme on les appelle en Algérie, sont répandus sur toute la surface du monde musulman. Ils constituent la partie active de l'islamisme, trop porté vers l'engourdissement intellectuel que lui procurent les dogmes intangibles, les commentaires du Coran figés depuis Béîḍâwî et Soyoûṭî, les doctrines juridiques sur lesquelles il n'y a pas à revenir depuis les quatre grands chefs d'école qui en ont posé les bases. C'est le même phénomène dont l'Europe a été témoin avec l'apparition des ordres monastiques, les uns mendiants, les antres contemplatifs. L'Orient en est resté à ce stade; il n'y a point chez lui de moines ligueurs, parce que la mystique n'y entre point en lutte avec le pouvoir établi, ni de moines d'affaires, parce qu'il n'y a pas encore d'industrie; ce qui n'empêche pas certains chefs de congrégation de s'entendre fort bien pour mener à leur profit des spéculations sur la construction d'immeubles ou sur les échanges de biens dédiés (*istibdâl*). Le derviche, grand voyageur, a toujours été soupçonné de servir à l'espionnage, oh! en tout bien tout honneur; à des époques où les relations entre peuples n'étaient pas faciles, où les voyages étaient longs et coûteux, sans compter les dangers inhérents à la voie de terre comme à la voie de mer, le derviche arrivant de contrées lointaines était reçu à bras ouverts par les gouvernants, qui pouvaient se renseigner ainsi sur ce qui se passait, ou se disait, chez leurs voisins, amis ou ennemis.

Il est important pour nous de connaître ce que pensent ces mystiques, quelles sont leurs doctrines, leurs enseignements, leur psychologie, leur morale; à ce point de vue, il est utile d'étudier les œuvres de ceux qui ont écrit, car il y a eu parmi eux de grands prosateurs et des poètes éminents, soit en arabe, soit en persan et même en turc Dans son volume d'études sur ce sujet, M. Nicholson, qui dans un précédent volume a traité magistralement du *Lobâb*

*el-Albâb* d'Aufî et des *Louzoumiyyât* d'Abou 'l-'Alâ el-Ma'arrî au point de vue littéraire, aborde le champ de la mystique. Ce sont trois essais qu'il nous donne, sur trois mystiques fameux en Orient et méritant d'être mieux connus en Europe : Abou-Sa'îd ben Abou 'l-Khaïr, 'Abd-el-Kérîm el-Djîlî, et 'Omar ben el-Fâred.

Le premier est un Persan, derviche libre-penseur et menant une vie libre, sous le nom duquel on a placé des quatrains, sorte d'anthologie de divers auteurs anonymes, dans la masse desquels il y en a peut-être d'authentiques; ceux ci auraient formé le noyau autour duquel les autres se sont agglutinés. Fils d'un droguiste, comme Férîd-ed-dîn 'Attâr, il se livra aux austérités habituelles, mortifications, jeûne perpétuel, litanies ininterrompues (*dhikr*); il veillait la nuit et s'astreignait à ne dormir qu'assis, les jambes croisées; il fréquentait les mosquées et n'allait jamais au marché, car le Prophète a dit que le marché est l'endroit le plus sale (au moral comme au physique). Il resta un an entier sans adresser la parole à personne. Dans l'espace de vingt-quatre heures, il récitait le Qorân en entier. Le peuple l'appelait fou (p. 15). Ayant lu dans les traditions que certains anges adoraient Dieu la tête en bas, il essaya d'en faire autant en attachant son orteil à un clou au moyen d'une corde; au cours de cette belle expérience, le sang lui sortit par les yeux et il s'évanouit. Il mourut en 1049.

M. Nicholson a tiré ses renseignements de deux ouvrages, un manuscrit anonyme du British Museum que Joukovski a reconnu, dans sa publication du texte, être le *Ḥâ'ât* et l'*Asrâr el-Tauḥîd* de Moḥammed ben el-Monawwar publié à Petrograd en 1899 par le même Joukovski. Ce sont une série d'anecdotes plus ou moins légendaires, permettant néanmoins de se rendre compte de ce que le peuple islamique attendait de gens qu'il canonisait comme des saints.

Abou-Sa'îd a formulé en dix articles la règle qu'il imposait à ses disciples : 1° tenir ses vêtements propres, et le corps en état de pureté; 2° ne pas s'asseoir dans les mosquées pour bavarder; 3° accomplir la prière canonique en commun; 4° se livrer à de fréquentes prières pendant la nuit; 5° à l'aurore, demander pardon à Dieu et réclamer son concours; 6° au matin, lire le plus possible du texte du Qorân, et ne pas parler jusqu'à ce que le soleil soit levé; 7° entre la prière du coucher du soleil et celle de la nuit close, répé-

ter la litanie (*dhikr*); 8° recevoir les pauvres et ceux qui recherchent la société des derviches, supporter patiemment les ennuis qui peuvent en résulter; 9° ne manger jamais seul; 10° ne pas s'absenter sans en avoir reçu la permission (p. 46).

Le but du çoufisme est la disparition de la personnalité, ce qui est proprement le *fanâ* ou anéantissement par absorption dans le Grand Tout; l'univers est néant, il n'y a qu'une seule existence réelle, celle de Dieu. Le mystique doit tendre à cet anéantissement. La connaissance transcendante de ces mystères ne peut être atteinte par l'intellect, puisque le Créateur est inaccessible à ses créatures; elle ne peut l'être que par une illumination divine. Mais une fois ce degré atteint, le parfait derviche n'est pas un dévôt extatique perdu dans la contemplation de l'Unité, ni un reclus rejetant tout commerce avec l'humanité; il est un philanthrope qui, par ses discours et ses actes, répand autour de lui la vie divine qui l'inspire. « Le vrai saint fréquente le peuple, mange et dort avec lui, vend et achète au marché, se marie et prend part au mouvement social, mais il n'oublie jamais Dieu, même un instant (p. 55) ». Il est charitable et fraternel; sa bourse est toujours ouverte, et il ne se dispute avec personne. Son défaut, c'est qu'il se croit Dieu lui-même : « Il n'y a rien que Dieu à l'intérieur de ce vêtement! » s'est écrié Abou-Sa'îd; on peut rappeler que Djèlâl-ed-dîn Roûmî morigéna son domestique pour avoir dit une fois : « *In châ 'llâh!* (s'il plaît à Dieu! ») alors qu'il lui avait donné un ordre. Il en coûta plus cher à Ḥoséïn ben Mançoûr el Hallâdj pour avoir dit : « *Ana 'l-ḥaqq* (« Je suis la Vérité suprême! »).

Abou-Sa'îd ne fit jamais le pèlerinage de la Mecque; il conseillait à ses disciples de visiter la tombe d'Abou 'l-Faḍl Ḥasan à Sarakhs en accomplissant sept fois les tournées rituelles. On voit, ajoute M. N., quelle menace pour les institutions musulmanes le culte des saints était déjà devenu (p. 62).

Les grands mystiques sont en effet des saints, leurs tombeaux sont des sanctuaires visités par des pèlerins, hommes et femmes, recherchant leur appui tout puissant. Leur titre à la sainteté provient d'une relation particulièrement intime avec Dieu (*Walâyat*, proximité), prouvée par les miracles (*Karâmât*) qu'ils opèrent. La masse du peuple islamique ne saurait considérer comme saint un derviche qui ne serait pas thaumaturge. Abou-Sa'îd ne paraît pas

avoir cultivé ce genre de démonstration. Quand on lui disait qu'un tel marchait sur l'eau, ou volait dans les airs, il répondait dans le premier cas : « Les grenouilles et les canards en font autant », et dans le second : « Les oiseaux et les insectes le font bien ». Tout cela n'a pas grande valeur, ajoutait-il ; le vrai saint est, pour lui, celui qui vit amicalement parmi le monde, mais n'oublie jamais Dieu (p. 87).

Malgré ses dénégations, on rapporte de lui des miracles qui reposent sur la *firâsa*, mot que M. N. traduit par « clairvoyance » mais répond plutôt à la divination par le moyen de la physiognomonie, science très en faveur en Orient : car c'est le sens propre de cette expression. L'auteur reconnaît d'ailleurs que ces mystiques ont des *telepathic powers* et qu'ils pratiquent la lecture de la pensée (p. 32). On trouve de fréquents exemples de ces phénomènes dans les *Saints des Derviches tourneurs* publiés dans la Bibliothèque de l École Pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses). L'état d'hyperesthésie auquel aboutissent les extases des mystiques explique en partie ces phénomènes d'hypnotisme, sans en rendre compte entièrement.

En guise de conclusion, nous reconnaîtrons volontiers avec M. N. que le çoûfisme est à la fois la philosophie religieuse et la religion populaire de l'islamisme.

'Abd-el-Kérîm ben Ibrâhîm el-Djîlî, auteur de l'*Insân el-Kâmil* « L'homme parfait », est né à Bagdad en 1365 ; Il mourut entre 1406 et 1417. Il descendait par les femmes du fondateur de l'ordre religieux des Qâdiriyya, 'Abd el Qâdir el-Gîlânî, dont on vénère le tombeau dans la capitale des Khalifes abbassides. Il a voyagé dans l'Inde et a vécu surtout à Zébîd, dans le Yémen.

L'homme parfait est un microcosme d'un ordre supérieur qui reflète non seulement les pouvoirs de la nature, mais aussi les pouvoirs divins, comme dans un miroir (c'est le γενικὸς ἄνθρωπος de Philon). El Djîlî appartient à l'école de l'Unité d'existence (*waḥdat el wodjoûd*) d'après laquelle les diverses apparences ne sont que des modalités, des aspects et des manifestations de la réalité ; le phénoménal est l'expression extérieure du réel (p. 82) Le monde des phénomènes, ou monde des attributs, n'est pas une illusion ; il existe réellement comme révélation de soi-même, comme un autre aspect de l'absolu. Il n'y a pas de différence réelle entre l'essence et

l'attribut : l'être est identique à la pensée. L'homme parfait est le conservateur de l'union, le pôle (*qouṭb*) sur lequel tournent toutes les sphères de l'existence ; il est la cause finale de la création.

Tous les hommes ont la perfection en puissance ; mais en acte, il n'y a que les prophètes et les saints qui la réalisent. Le plus parfait est le prophète Moḥammed, la première créature en date, archétype de tous les autres êtres : c'est donc une doctrine musulmane du Logos. Ces idées remontent en partie à Ḥallâdj et ont été systématisées par Ibn el-'Arabî.

Ce mémoire est divisé en un certain nombre de rubriques : essence, attribut et nom ; descente (individualisation) de l'attribut, essence en tant que Dieu ; l'homme céleste ; le macrocosme ; le retour à l'essence ; religion, révélation, prophétisme.

Dans l'énumération des facultés de l'âme, *'aql* est traduit par « intelligence » ; c'est plutôt la raison ; *wahm* par « judgment », lire : « supposition, invention, imagination » ; *al-musawwira* par « imagination », entendre : « faculté de créer des images » (le mot *qowwa* « force » est sous-entendu) ; *nafs* par « the soul », mais, pour éviter toute confusion, il convient de dire souffle vital, *anima animans*, ψυχή », opposé à *roûḥ* « esprit, νοῦς », qui correspond seul à ce que nous entendons par « âme [immortelle] ». La preuve que *wahm* n'est pas le jugement (*ḥokm*) est donnée p. 117 : « it is what enables men to walk on the water and fly on the air ». Dans les pages qui précèdent et suivent, *roûḥ* est l'Ame universelle (cf. p. 119) ; dans le texte donné à cette même page, son auteur joue sur le mot *nafs* employé en arabe pour dire « soi-même ». Faute d'une définition précise, ce n'est plus que de la logomachie.

Deux appendices terminent cette partie du volume : le premier contient le texte arabe du poème rimé en *'aïn* d'el-Djîlî ; le second renferme quelques notes sur le *Foçoûç el-ḥikam* d'Ibn-el-'Arabî.

'Omar ben el-Fâreḍ, né au Caire, était le fils, non d'un notaire (il n'y en a point dans l'Orient musulman ; ce n'est que chez les Malékites que le témoin instrumentaire *'adl* remplit des fonctions analogues ; ailleurs c'est le qâḍi), mais d'un liquidateur de successions vacantes qui procède au partage et détermine les parts réservataires *farâïḍ* sous la surveillance du juge. Dans sa jeunesse il se livra à des austérités sur le mont Moqaṭṭam ; il se rendit à la Mecque, revint au Caire après quinze ans d'absence et s'éta-

blit dans la mosquée el-Azhar; né en 1182, il mourut en 1235.

Ce célèbre poète mystique arabe nous est connu par la publication du texte édité à Marseille, et par les extraits donnés dans l'Anthologie de Grangeret de Lagrange et la Chrestomathie de Silvestre de Sacy. Les lecteurs de langue anglaise, qui ne pouvaient en connaître que de rares morceaux traduits dans divers ouvrages, auront dorénavant, grâce à M. N., un choix considérable de fragments et même d'odes entières traduits les uns en vers les autres en prose, avec une grande fidélité, autant du moins qu'il est possible d'approcher, dans une langue européenne, d'un auteur aussi difficile.

Cl. Huart.

---

Johannes Kolmodin. — **Traditions de Tzazzega et Hazzega**, dans *Archives d'Études orientales*, publiées par J.-A. Lundell, Upsala, volume 5, 1. *Texte tigrigna*, 1912, in-8, xxix-270 pp., 5, 2. *Traduction française* 1916, in-8, xxvii-253 pp., 4 gravures, 1 carte. 5, 3. *Annales et documents*, 1913, in-8, xxvi-111 pp.

Tsazzega est un bourg de l'Erythrée, à 20 kilomètres à l'Ouest d'Asmara; Hazzega est à 8 kilomètres au N.-N.-E. de Tsazzega; l'un et l'autre dans le canton Deccatescim de la province Hamasen, à l'extrémité nord du pays tigré chrétien de langue tigrigna. (Les noms sont donnés en orthographe italienne dans l'ensemble). Ces deux bourgs, perpétuels rivaux, sont les principaux établissements des « enfants d'Atachim » (*daqqi-ataššmĭ*). Ceux-ci remontent à une souche probablement agaw (chamites du plateau abyssin) qui aurait émigré du Dembya (région de Gondar) et se serait établie en Hamasen au xv^e siècle. Souche aux rejetons vigoureux, dont certains ont par moments dominé tout le Hamasen, et même les autres provinces situées au Nord de la rivière Mareb (qui forme la frontière sud de l'Érythrée).

La mission protestante suédoise — dont l'imprimerie édite à Asmara des ouvrages intéressants qui sont malheureusement introuvables en Europe — a un établissement à Tsazzega. M. Kolmodin y a passé, pour la préparation du présent ouvrage, trois mois de son séjour de 1908-1910 en pays tigré. Il y a travaillé dans les meilleures conditions de confiance et d'aide de la part des membres indigènes de la

mission et des notables de la région. Il résulte de ce travail une œuvre originale et peut-être unique.

M. Kolmodin, aidé surtout d'un jeune homme nommé Bahta Tesfa-Hannis, a choisi, puis interrogé successivement les meilleurs connaisseurs des traditions orales sur l'histoire de la région et surtout sur sa famille princière.

Or, dans ce pays réparti en *gens* petites ou grandes, la connaissance des généalogies a une utilité très grande. L'instruction étant très peu répandue, en dehors du clergé (lequel ne commande ni ne juge), et le tigrigna étant d'ailleurs en principe seulement une langue parlée, il s'ensuit que la tradition orale a, à la fois, une importance et une rigueur particulières.

M. Kolmodin a interrogé sur chaque temps et sur chaque endroit l'annaliste le mieux informé et le moins partial, tout en faisant naturellement des recoupements; il a ensuite rangé tous ces témoignages par ordre chronologique en une suite de courts chapitres (dont il indique les sources dans sa préface). Expérience inédite, il a fait ainsi de propos délibéré, avec des sémitisés parlant une langue sémitique, quelque chose qui ressemble, sous un aspect un peu sec, aux parties proprement généalogiques et historiques de la Bible. Les lecteurs de M. Kolmodin sauront voir toutes les différences, avec les ressemblances; en tout état de cause, on peut recommander à tous les exégètes et même aux autres historiens de parcourir ces traditions du Hamasen, que la traduction française fait accessible à tous.

M. Kolmodin a rendu la leçon complète, en contrôlant ses annalistes par d'autres documents. Depuis le XIIIe siècle au moins, il s'est toujours écrit des chroniques en Abyssinie, soit dans les centres religieux, soit auprès des princes importants : chroniques qui méritent ce nom, car il s'agit généralement de notations datées. M. Kolmodin a retrouvé dans des églises du Hamasen certains documents de cette espèce; très pauvres en détails, ils ne peuvent que très exceptionnellement avoir été utilisés par les annalistes oraux non ecclésiastiques; c'est donc une source indépendante, bonne pour la vérification. D'autre part il a examiné tout ce que d'autres savants ont publié des documents écrits et des traditions recueillies dans le Tigré (il s'agit surtout de M. Conti Rossini et de M. Perini). Enfin il s'est servi pour le contrôle de tous les points de repère donnés par ses propres informateurs, tels que allusions à des

empereurs d'Abyssinie ou princes connus du Tigré. — La conclusion de son travail, c'est que dans l'ensemble la tradition orale conserve, indépendamment des documents écrits, une image relativement vraie des faits historiques depuis plusieurs siècles. Comme un des documents écrits date lui-même du XVIe siècle, si on admet que son auteur a fait un travail analogue à celui de M. Kolmodin pour la partie où il n'avait pas de chronique datée et qu'il a rencontré des généalogistes oraux aussi exacts, on remonterait avec vraisemblance jusqu'au XIIe siècle (calcul exposé dans le volume d'Annales, p. 56).

Il n'est pas besoin d'insister plus sur l'intérêt historique d'un pareil travail. Il dépasse de beaucoup celui qu'aurait eu un résumé critique de l'histoire du Hamasen, tâche à laquelle M. Kolmodin a renoncé. Quelques pages de vue d'ensemble pour le lecteur peu au courant des choses d'Abyssinie auraient pourtant été utiles.

D'une manière générale le livre a quelque chose d'un peu dispersé : la traduction calque les phrases tigrigna d'une manière commode, pour qui veut suivre le texte, mais souvent un peu trop en mot à mot; le système multiple de notation pour les titres et les noms propres abyssins gênera plus d'un lecteur. Mais, précisément, si M. Kolmodin avait regardé de plus loin ses matériaux, s'il s'était moins identifié à eux, morcelé en eux au besoin, sa curieuse expérience n'aurait pas pu avoir la même portée.

Le livre a aussi un grand intérêt linguistique : le dialecte tigrigna du Hamasen est particulier : on doit souhaiter que M. Kolmodin donne à ce sujet un complément d'études.

Marcel COHEN.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

**Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient**, t. XX, n° 3, Hanoï, 1920. — G. Bouillard et le commandant Vaudescal, *Les sépultures impériales des Ming* (Che-sanling), gr. in-8 de 128 p. et 44 planches. — La nécropole où reposent treize empereurs de la dynastie des Ming (1368-1644), près de Tch'ang-p'ing tcheou, à 40 kilomètres au N.-O. de Pékin, a fait naguère l'objet d'une étude de Camille Imbault-Huart (T'oung Pao, IV, 1893). Le présent travail aborde l'examen de cet important ensemble de monuments avec la volonté d'opérer une confrontation systématique de la réalité actuelle et des descriptions anciennes. Ce n'est point ici le lieu d'indiquer quelle contribution les auteurs apportent à l'archéologie; mais il convient de signaler le vif intérêt du sujet comme illustrant par un exemple concret les croyances chinoises relatives au culte des souverains défunts et à la géomancie. L'érection de personnages en pierre équivaut à doter de serviteurs, dans l'autre monde, les âmes impériales; les statues d'animaux figurent des puissances destructrices des esprits malins (30). Des portes sont dressées non pour ménager un accès vers une direction donnée, mais au contraire pour barrer la route à des effluves malfaisants (31). Le choix des emplacements des sépultures met en œuvre des règles fort complexes de *fong-chouei*, en vertu desquelles les tombes doivent être préservées des vents pernicieux, mais favorisées des souffles propices, tenues à l'écart des courants rigides ou contraints, mais participer à la proximité salutaire des eaux paisibles (8-9). Des avenues sans but apparent, des brisures de perspective se justifient par le désir d'éviter un obstacle à des esprits que l'on veut honorer, de détourner des influences malignes.

P. Masson-Oursel.

Th. Hopfner. — **Uber die Koptisch-sa'idischen Apophtegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen**. VI, 109 pp. gr. in-4, 1918 (*Akad. Wissensch. Wien, phil. hist. Klasse*, tome 61, 2). — Th. Hopfner. — **Uber Form und Gebrauch der griechischen Lehnwörter in der koptisch-sa'idischen Apophtegmenversion**, VI, 40 pp. gr. in-4, 1918 (Akad. Wissensch. Wien, phil. hist. Klasse, tome 62, 2).

— Ces deux ouvrages, dus à la plume de M. Théodore Hopfner, savant coptisant de Prague, traitent des Apophtegmes des Saints Pères Egyptiens. Nous possédons plusieurs versions de ces Apophtegmata Patrum Aegyptiorum. Le texte copto-sa'idique a été publié par Zoëga en 1810. Il existe également des parties très importantes en dialecte bohaïrique. En grec nous avons l'ouvrage intitulé Ἀνδρῶν Ἁγίων βίβλος dont on a tiré une adaptation ayant pour titre : Ἀποφθέγματα τῶν Ἁγίων Γερόντων. Nous en possédons une traduction latine par Jean Pélage, connue sous le nom de *Verba Seniorum*, et d'autres versions latines comme celles de Rufinus, Paschasius et Martinus. Enfin *Budge* en a publié une version syriaque dans *Lady Meux Manuscript N° 6... The Syriac text according to the recension of 'Anan Isho' of Bêth 'Abhê.*

Dans son premier ouvrage l'auteur cherche à déterminer les rapports de ces différents recueils (dépendance ou parenté). Il prouve clairement que le texte copte n'est qu'une traduction de l'original grec, le Ἀνδρῶν Ἁγίων Βίβλος, lequel n'est qu'un extrait d'un autre ouvrage grec qui ne nous est pas parvenu le Μέγα Λειμωνάριον. Ce dernier ouvrage contenait — selon Photios — des βίοι des saints pères et ermites, récits donnant leur naissance, leur vie, leurs actes et leur mort, et parlant de leurs parents et de leur entourage. Le Ἀνδρῶν Ἁγίων Βίβλος,, par contre, ne contient que les actes, les miracles et les « dicta ». — Pour terminer la première partie de son exposé, l'auteur donne aux pages 37 à 42 un tableau synoptique des morceaux parallèles.

La seconde partie contient une comparaison approfondie en ce qui concerne le contenu, l'ordonnancement et l'extension du recueil copto-sa'idique de Zoëga par le recueil latin de *Jean Pélage*. M. Hopfner s'efforce de reconstituer l'état original du texte, aujourd'hui fortement détérioré et il arrive à déterminer la place primitive de la *pagina paenultima et ultima* (d'après Zoëga) et qui, en réalité, se trouve à peu près au milieu du manuscrit.

Suit une comparaison mot à mot de la version sa'idique avec le texte latin de *Jean Pélage* et les autres versions. Quelques textes ou passages coptes sont donnés avec leurs parallèles grecs, latins ou syriaques (celui-ci en traduction, d'après Budge). Ainsi l'auteur relève des fautes et des lacunes de texte inaperçues jusqu'ici et en corrige un certain nombre. — Un Index alphabétique des noms propres contenus dans les Apophtegmes sa'idiques et dans *Jean Pélage*, ainsi qu'une table alphabétique des matières terminent l'ouvrage.

Dans le second travail, M. Hopfner traite des mots grecs employés dans la version sa'idique des *Apophtegmata Patrum*. Il parle de leur forme; des voyelles, des consonnes et de l'aspirée, des mots grecs transformés en copte, des formations coptes avec des mots grecs, de leur usage, des paraphrases pour rendre ces mots, ainsi que de la syntaxe (substantif, adjectif, adverbe, prépositions, particules et phrases formées avec des particules grecques). Un index alphabétique des mots grecs employés dans les Apophtegmata Patrum sa'idiques est joint au travail.

Georges Ort.

Orso Tolunna. — **Paolo da Tarso**. Dramma in tre atti. Milan, Capriolo et Massimino, 1917, 1 vol. in-4 de 72 pages. — Il nous arrive bien rarement d'avoir à rendre compte ici d'œuvres dramatiques, mais la pièce de M. O. Tolunna s'entoure de gloses et de précautions savantes qui en font, malgré sa forme dialoguée, une sorte d'essai en marge des *Actes des Apôtres*. Dans ce drame, c'est Marie-Madeleine qui, au soir du martyre d'Etienne, prononce la première les paroles qu'entendra Paul sur le chemin de Damas. Agabus est également pourvu par M. Tolunna d'un rôle auprès de saint Paul sensiblement plus important que celui que l'Ecriture lui accorde. Certains personnages épisodiques ont été ingénieusement imaginés par l'auteur pour concrétiser ses propres hypothèses sur l'activité de Paul à Ephèse et à Rome. Ces éléments ne sont point trop disparates grâce au prestige dont les revêt une forme très harmonieusement rythmée et d'une couleur en général fort juste. Le drame de M. Tolunna fera figure très honorable non loin du *Cristo nella festa di Purim* de G. Bovio, de la *Marie-Madeleine* de Maeterlinck, et du *Johannes* de Südermann

P. A.

Ch. Filliatre. — **La Philosophie de Saint Anselme**. Ses principes, sa nature, son influence. Paris, Alcan 1920, un volume in-8 de xi-473 pages. — Livre d'analyses minutieuses, d'études de détail, mais qui, avec quelque lenteur, aboutit à des conclusions solides et en grande partie originales. Pour M. F., Anselme est un « réaliste augustino-platonicien ». Le fond de la théorie (anselmienne), avait dit fort justement M. Delacroix, est l'exemplarisme, l'existence de l'universel dans l'intellect divin : c'est au fond la doctrine de saint Augustin qui se retrouve dans le *Monologium*. Or, cet exemplarisme augustinien, M. F. en trouve, chez Anselme, l'adaptation au réalisme idéaliste du *Timée*. Il va sans dire que la méthode synthético-déductive est par lui empruntée non à Platon, mais à Proclus. Il va sans dire que ce néo platonisme d'Anselme est visible au moins autant dans sa doctrine mystique. M. F. a fait de ce mysticisme une analyse qui est une des parties les plus originales de son livre. Il montre les contradictions de ce mysticisme pratique avec certaines solutions théoriques du Docteur Magnifique : Anselme fait à la volonté une large place et tente de la maintenir à l'abri de l'anéantissement en Dieu et de l'anéantissement dans l'espèce. En outre, « le souci du dogme l'aide à maintenir après saint Augustin la distinction des personnes et de Dieu ». On a reproché au livre de M. F d'être une sorte de manuel de la philosophie anselmienne sans un regard sur la théologie du *Monologium* et du *Proslogium*. La critique, peu justifiée en ce qui concerne l'ensemble de la théologie de saint Anselme, l'est encore moins si l'on a en vue sa mystique. Les principes, sinon les modalités pratiques, en sont étudiés avec pénétration et une connaissance très délicate des textes.

P. A.

J. Vodoz. — **Roland. Un symbole**, précédé d'une lettre de M. Georges Duhamel, Paris, Champion, 1920, 1 vol. in-12 de 122 pp. — M. Vodoz tente d'appliquer les methodes de la psychanalyse à l'étude d'un problème littéraire ou plutôt de toute une série de problèmes. C'est en effet la part de l'inconscient dans la pensée romantique qu'il s'efforce de dégager, en des pages extrêmement ingénieuses, souvent paradoxales, mais d'un paradoxe sincère et qui reste en contact avec les faits. La lutte entre Roland et Olivier aurait ete pour Hugo (*Le mariage de Roland*) une inconsciente symbolisation de la lutte qui l'oppressait, lutte du romantique qui s'insurgeait contre le classique, lutte de ceux qui cherchent à connaître la partie mystérieuse de leur être contre ceux qui tendent à *refouler*, à masquer leur « moi » sous les formules de la vie ordinaire. M. Vodoz qui se réclame de Jung et de Dwelshauwers, emploie fréquemment la terminologie freudienne. Il est au courant (v. notamment pp. 24-28) des procédés critiques, même les plus hasardeux, que le célèbre psychâtre viennois et son école ont appliqués à l'exégèse des mythes littéraires ou religieux. Mais il n'en use qu'avec un tact des plus louables.

P. A.

Sir James George Frazer, F. B. A., F. R. S. Fellow of Trinity Collège, Cambridge. — **Apollodorus, The Library**, *With an English Translation*. Londres, William Heinemann, 1921, 2 vol. in-12, lix-403-546 pages. — 10 sh. chaque (Collection *The Læb Classical Library*). — Comme les autres volumes de cette belle collection, ceux-ci donnent le texte critique et la traduction anglaise de l'ouvrage, mais les notes de sir James sont naturellement, selon son habitude, beaucoup plus copieuses et plus denses que celles des autres éditeurs.

L'introduction, où sir James résume ses vues sur l'auteur et sur son œuvre, exprime, en outre, de très intéressantes remarques sur l'évhémérisme, les mythes, les légendes, les contes populaires, l'origine prétendue magique de l'art, etc. Treize dissertations sont données en appendice : L'imposition des enfants sur le feu ; la Guerre de la Terre contre le Ciel ; mythes sur l'origine du feu ; les Roches mobiles ; Mélampe et les vaches de Phylacus ; le Renouvellement de la jeunesse ; la résurrection de Glaucus ; la légende d'Œdipe ; Apollon et les vaches d'Admète ; le mariage de Pelée et de Thétis ; Phaéton et le Char du Soleil ; le vœu d'Idomenée ; Ulysse et Polyphème. Un merveilleux index de quatre-vingt-dix pages, en caractères fins et serrés, forme un répertoire extrêmement commode de ces deux volumes, presque aussi importants pour l'histoire comparée des religions que pour la connaissance de la mythologie grecque elle-même.

A. Houtin.

C. Bonnegent, licencié ès lettres philosophie. — **La Théorie de la Certitude dans Newman** (Œuvre posthume), publiée par M. l'abbé

Boisne, prêtre du diocèse de Bayeux. Lettre préface de M. Emile Boutroux, de l'Académie française (Paris, Alcan, 1920, in-8, 208 p. ; prix : 10 fr. net). — Après avoir examiné les théories exposées par Newman dans sa *Grammaire de l'Assentiment*, l'auteur déclare que les idées de Newman « semblent mériter une critique sévère » (page 191), et qu'on arrive « sans peine à se convaincre qne le vicaire de Sainte-Marie était un sceptique en philosophie » (P. 192). Assurément « le vicaire de Sainte-Marie » fut bien cela, mais le cardinal le fut-il toujours ? L'auteur file des phrases très philosophiques pour résoudre doucement cette question qu'il n'ose pas poser nettement. Voici la réponse : « Il paraît donc bien que la défiance de Newman à l'égard de la Raison n'est pas atténuée dans la partie même de son œuvre où il entreprend d'établir les croyances qui lui sont chères. Il juxtapose seulement à sa théorie certaines formules qui étonnent et qui, si on les prenait au pied de la lettre, tendraient de fait, non pas à atténuer ses affirmations, mais bien à les renverser. Le souci de se conformer aux exigences de la théologie catholique a sans doute amené ces retouches, mais il ne semble pas que la critique puisse en tenir compte dans son appréciation sur l'ensemble du système. » — La critique de M. Bonnegent aurait pu avantageusement être condensée en vingt pages et poussée plus profondément.

A. Houtin.

**Almanach catholique français pour 1922.** Préface de S. G. Mgr A. Baudrillart, de l'Académie française, évêque d'Himéria, recteur de l'Institut catholique de Paris (Paris, Bloud et Gay, 1921, petit in-8, 480 p. Prix net : 5 fr.). — La *Revue* a rendu compte des deux premières années de ce très utile almanach (nos de mars 1920, p. 200, et de mai 1921, p. 225). La troisième année continue dignement cette publication, tout en présentant encore certaines lacunes que nous avons signalées. Pour maintenir et accroître l'intérêt, on s'est ingénié, dans ce volume, à créer des rubriques nouvelles. La plus remarquable, à notre point de vue, est un tableau de la science catholique française pendant l'année 1921 : théologie, philosophie, exégèse, liturgie, histoire religieuse et histoire des religions. Cette dernière section indique des articles publiés dans diverses revues orthodoxes par Mgr Le Roy, les abbés Bros, Bremond, Vénard ; les RR. PP. Condamin, Lagrange, Lemonnyer, Mainage, et M. Maurice Brillant. Voici, à titre documentaire, le préambule qui précède ce tableau :

« Il ne faudrait pas croire que l'histoire des religions est le monopole des savants de la *Revue de l'histoire des religions* et du Musée Guimet. Depuis longtemps les catholiques disposent de publications excellentes sur cette difficile matière ; les *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, de l'abbé de Broglie, sont un manuel déjà ancien, qui fut remarquable et pour

bien des pages l'est encore ; et les mises au point collective d'*Où en est l'histoire des religions* et de *Christus*, entreprises sur l'initiative de l'abbé Bricout et du P. Huby, sont d'hier. Or, on se tromperait beaucoup si l'on croyait que les savants, même non catholiques, regardent comme indifférente une œuvre de l'envergure de *Christus*, ou que l'autorité du Père Lagrange, redressant telles conclusions de M. Loisy, passe dans le monde savant pour inférieure à celle du professeur au Collège de France que le Dominicain de Jérusalem ne craint pas de contredire. Les historiens catholiques des religions ne sont pas d'ailleurs le moins informés des théories nouvelles : Lisez seulement le livre de M. Maurice Brillant, sur les *Mystères d'Eleusis*, et vous verrez s'il est possible d'exploiter plus heureusement les gros livres d'un Frazer et d'une miss Harrison. Mais le savant catholique ne dépend point, quand il rencontre le christianisme, des incroyants qu'il utilise, et il sait mettre ses conclusions à l'abri des contagions hétérodoxes sans que la science y perde rien. Enfin, ce qu'il importe de noter, c'est qu'un Lagrange, un Mgr Le Roy, un Brillant, ne sont pas chez nous des isolés : ils font école, comme l'a fait à l'étranger le savant Père Schmidt avec son *Anthropos* ; et l'Institut catholique de Paris a sa chaire d'Histoire des religions, où se formeront les maîtres de demain. »

A. Houtin.

---

# CHRONIQUE

## Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1921-1922.

Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. — *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.*

*M. Mauss* : Les formes primitives de la poésie religieuse, les lundis à 10. h. 15. — Études sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie, les mardis à 10 h. 15.

*M. G. Raynaud* : Les fêtes du Mexique et de l'Amérique centrale ; ethnographie du Mexique méridional. — Les arts du Pérou et de l'Amérique centrale, les vendredis à 14 h. 30 et 15 h. 30.

*M. M. Granet* : Le deuil dans l'ancienne Chine, les mercredis à 9 h. 30. — Textes relatifs au deuil, les mercredis à 10 h. 30.

*M. Masson-Oursel* : Études sur le jaïnisme, les mardis à 14 h. 15. — Explication de textes relatifs au jaïnisme, les mardis à 15 h. 15.

*M. A. Moret* : Textes relatifs à l'extension des droits religieux aux différentes classes sociales en Egypte, les mardis à 14 heures. — Exercices pratiques, les mardis à 15 heures.

*M. C. Fossey* : Étude de textes relatifs au culte d'Istâr, les mardis et jeudis à 17 heures.

*M. Maurice Vernes* : Explication du livre des Psaumes, les lundis à 15 h. 15. — Recherches sur les apocalypses juives, des livres d'Ézéchiel, de Zacharie et de Daniel à l'apocalypse de Saint Jean, les mercredis à 15 h. 15.

*M. M. Liber* : Religion savante et religion populaire : recherches sur l'origine des croyances et des rites chez les Juifs à l'époque talmudique, les lundis à 10 heures. — Explication du commentaire de Joseph Bekchor-Chor sur le Pentateuque (partie inédite), les lundis à 11 heures.

*M. Clément Huart* : Explication du Coran (chap. VII) à l'aide du commentaire de Tabari, les lundis à 10 h. 30. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djelâl-eddin Roumi (3e livre), les mercredis à 16 heures.

*M. J. Toutain* : Les plus anciens cultes romains et leurs principaux rites, d'après les découvertes et les publications récentes, les jeudis à 15 heures. —

Les divinités et les cultes des eaux et des forêts dans la Grèce antique, les vendredis à 17 heures.

*M. H. Hubert* : Exposé de la mythologie irlandaise, les jeudis à 10 heures. — Traces de la religion celtique dans les romans du cycle d'Arthur, les jeudis à 11 heures.

*M. Eug. de Faye* : Explication des fragments de la *Genèse* d'Origène et de ses Homélies (version de Rufin) sur le même livre biblique, les lundis à 16 h. 30. — Étude critique et historique des doctrines d'Origène, les jeudis à 9 h. 15.

*M. P. Monceaux* : Le premier dialogue de Sulpice Sévère, les lundis à 14 heures — Études pratiques d'épigraphie chrétienne de la Rhénanie, les mercredis à 14 h. 15.

*M. C. Millet* : Histoire de la peinture religieuse, les jeudis à 14 h. 30. — Études pratiques d'archéologie, d'épigraphie et de diplomatique ; visite de la collection chrétienne et byzantine, les samedis à 9 h. 30 et 10 h. 30.

*M. P. Alphandéry* : Études sur la science des religions en France et en Italie aux XIVe et XVe siècles, les lundis à 15 h. 30. — Recherches sur la mystique dans les sectes latines du XIe au XVe siècle, I. Albigeois et Vaudois, les vendredis à 16 h. 30.

*M. R. Génestal* : La dégradation et le privilège des clercs, les vendredis à 8 h. 30. — Explication des arrêts des Olim intéressant le droit ecclésiatique, les vendredis à 9 h. 30.

*M. L. Lacroix* : Lacordaire et le catholicisme libéral, les samedis à 15 heures.

*M. Sevestre* : Les sources de l'histoire de l'Église en France au XVIIIe siècle ; documents manuscrits, les jeudis à 10 h. 30.

II. — *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques.*

*M. Gaidoz* : Les voyages légendaires et merveilleux dans la littérature irlandaise, les mardis à 9 h. 30.

*M. Mayer-Lambert* : Explication du livre de Josué, les mardis à 15 heures. — Explication du livre de Jérémie, les mardis à 16 heures.

*M. Scheil* : Déchiffrement des Historical, Religious and Economic Textes and antiquities, by Nies and Keises (1920), les lundis à 8 h. 30.

*M. Clermont-Ganneau* : Archéologie hébraïque, les samedis à 15 h. 30.

*M. Isidore Lévy* : Histoire d'Israël : Les royaumes d'Israel et de Juda (suite) les samedis à 13 h. 30.

III. — *Au Collège de France.*

*M. A. Loisy* : L'enseignement évangélique, les lundis et les samedis, à 10 h. 30.

*M. Massignon* : Le front musulman actuel, les mercredis à 10 h. 30.

*M. Clermont-Ganneau* : Études des divers monuments sémitiques inédits ou récemment découverts, les lundis à 3 h. 30.

*M. Paul Casanova* : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à 4 heures.

*M. Maspero* : Les origines de la religion Taoïste, les mardis à 10 heures. — Le Chou King et le Tsou Tchouan, étude critique, les vendredis à 10 heures.

*M. Paul Monceaux* : La correspondance de saint Jérôme pendant les premières années de son séjour à Bethléem, les lundis à 3 h. 30. — Explication du V^e^ livre des *Confessions* de saint Augustin, les mercredis à 1 h. 45.

IV. *A la Faculté des lettres.*

*M. Bréhier* : La philosophie de Plotin, les jeudis à 14 heures.

*M. Guignebert* : La naissance du christianisme, les vendredis à 16 heures. — Lecture du nouveau testament : l'Épitre de saint Paul aux Romains (fin). Prolégomènes à l'étude du IV^e^ Évangile, les mardis à 15 heures.

*M. Jordan* : Les états censiers et vassaux du Saint-Siège au moyen âge, les jeudis à 16 heures.

*M. Mâle* : L'iconographie des saints, les mardis à 10 heures.

*M. Granet* : Étude des textes chinois anciens relatifs au culte des ancêtres, les mercredis à 14 heures.

*M. Ad. Lods* : Israël avant le VIII^e^ siècle, les mercredis à 15 h. 30. — Du prophétisme au judaïsme, les lundis à 8 h. 30.

*M. Strowski* : Bossuet et son temps, les vendredis à 16 heures.

*M. H. Lichtenberger* : Le mysticisme allemand au Moyen Age, les mardis à 16 h. 30.

*M. Hubert Pernot* : L'Évangile de Marc, les mercredis à 10 heures.

*M. Janet* : L'évolution psychologique de quelques conduites religieuses, les lundis et jeudis à 13 h. 45 (au Collège de France).

## Conférences du Dimanche au Musée Guimet.

| | |
|---|---|
| *Dimanche* 22 *janvier, à* 14 *h.* 50. | M. A. Moret, Conservateur du Musée Guimet, Professeur à l'École des Hautes-Études : Le tombeau en Égypte. |
| *Dimanche* 29 *janvier, à* 14 *h.* 30. | M. R. Dussaud, Conservateur-adjoint au Musée du Louvre, Directeur de la Revue de l'Histoire des Religions : Le tombeau en Syrie-Palestine. |
| *Dimanche* 5 *février, à* 14 *h.* 30. | M. Th. Homolle, Membre de l'Institut, Administrateur de la Bibliothèque Nationale : Le tombeau en Grèce. |
| *Dimanche* 12 *février, à* 14 *h.* 30. | M. J. Toutain, Professeur à l'École de |

| | |
|---|---|
| | Hautes-Études : Le tombeau gallo-romain. |
| *Dimanche* 19 *février, à* 14 *h.* 30. sous les auspices de la Société française des fouilles archéologiques. | M. J. Toutain, Secrétaire général de la Société française des fouilles archéologiques : Vaison; une cité gallo-romaine de Provence, d'après les fouilles récentes. |
| *Dimanche* 26 *février, à* 14 *h.* 30. | M. Masson-Oursel, Chargé de Cours à l'École des Hautes-Études : La formation du théisme indien. |
| *Dimanche* 5 *mars, à* 14 *h.* 30. | M. V. Goloubev, Membre de l'École française d'Extrême-Orient : Le tombeau dans l'Inde. |
| *Dimanche* 12 *mars, à* 14 *h.* 30. | Mlle D. Menant : Le tombeau en Perse. |
| *Dimanche* 19 *mars, à* 14 *h.* 30. | M. V. Goloubev : Résultats d'une mission archéologique en Indo-Chine. |
| *Dimanche* 26 *mars, à* 14 *h.* 30. | M. J. Hackin, Conservateur-adjoint du Musée Guimet : L'iconographie bouddhique de l'Asie centrale d'après les travaux récents. |
| *Dimanche* 2 *avril, à* 14 *h.* 30. | M. P. Pelliot, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France : Le tombeau en Chine. |
| *Dimanche* 9 *avril, à* 14 *h.* 30. | M. H. Maspero, Professeur au Collège de France : Le tombeau chez les Tainoirs du Haut-Tonkin. |
| *Dimanche* 23 *avril, à* 14. *h.* 30. | M. S. Elisseiev, Chargé de Cours à l'Université de Pétrograd : La peinture japonaise au XIIIe siècle. |

Chacune de ces conférences est accompagnée de projections.

## Le Certificat d'Études supérieures en Histoire des Religions à la Faculté des Lettres.

Depuis la réforme de la licence ès lettres par l'arrêté du 15 mars 1921, la Faculté des lettres délivre, après examens, des certificats d'études supérieures dont les programmes sont établis pour chaque année scolaire. Nous donnons, à titre documentaire (car la date tardive à laquelle nous paraîtrons ôte à ces renseignements beaucoup de leur utilité pratique), le programme du certificat d'études supérieures qui porte la rubrique : Histoire des Religions (ce certificat n'est pas obligatoire pour la *licence d'enseignement*).

I. Les religions que rapproche leur vénération commune de la Bible : judaïsme, christianisme ancien (jusqu'à la fin du v^e siècle), islam, christianisme médiéval et christianisme moderne.

*Ecrit.* — 1° Composition sur un sujet tiré d'un des trois groupes de questions suivantes : *a*) le judaïsme et le christianisme ancien ; *b*) le christianisme médiéval et l'islam ; *c*) le christianisme moderne.

Deux sujets seront proposés au choix du candidat.

2° Explication commentée d'un texte : hébreu, grec ou latin (au choix du candidat), s'il se rapporte au premier groupe ; latin, grec, byzantin ou arabe, s'il se rapporte au second groupe ; latin ou écrit dans une langue moderne autre que le français, s'il se rapporte au troisième.

Le choix de l'explication correspondra toujours à celui du groupe de questions d'où sera tiré le sujet de la première composition.

*Oral.* — 1° Une interrogation sur le groupe choisi ;

2° Une interrogation sur chacun des deux autres ne portant que sur les connaissances générales nécessaires à la formation d'un spécialiste.

II. Les prolègomènes à l'histoire des religions, les religions primitives et élémentaires, les religions de l'Orient classique, les religions romaines et grecques, les religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

*Ecrit.* — 1° Composition portant, au choix du candidat, sur un sujet se rapportant à une des quatre sections suivantes : *a*) religions primitives et élémentaires ; *b*) religions de la Grèce et de Rome ; *c*) religions de l'Orient classique (Égypte, Chaldée, Phénicie, Syrie, Phrygie, Perse) ; *d*) religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

Deux sujets seront proposés au choix du candidat.

2° Une épreuve pratique comportant : pour la première section, l'interprétation d'un ou de plusieurs monuments figurés, ou (au choix du candidat) d'un document rédigé dans une langue ancienne, ou une des langues modernes enseignées dans le ressort académique de l'Université ; pour la seconde section, l'explication et le commentaire d'un texte grec ou latin (la langue au choix du candidat) ; pour la troisième section, l'explication et le commentaire d'un texte oriental, ou grec, ou latin (au choix du candidat) ; pour la quatrième section, l'explication et le commentaire d'un texte sanscrit ou écrit dans une des langues sacrées de l'Extrême-Orient (au choix du candidat).

*Oral.* — 1° Une interrogation sur la section choisie pour la composition écrite.

2° Une interrogation sur chacune des trois autres dans l'esprit de la seconde interrogation du certificat.

Programme pour l'écrit et l'oral. — 1° *Le judaïsme et le christianisme ancien.* — Deux sujets seront proposés au choix des candidats pour le judaïsme et deux pour le christianisme ; ils seront tirés des questions suivantes : a) *Judaïsme : la religion d'Israël avant le* VIII^e *siècle. Le royaume d*

*Juda au* VII^e *siècle : histoire politique, littéraire et religieuse.* — b) *Christianisme : l'âge apostolique. La vie de l'Église au* IV^e *siècle : l'organisation, le clergé, le culte, les progrès de la doctrine, les grands débats dogmatiques.*

Le texte de l'explication écrite sera *hébreu* pour les candidats qui auront choisi le sujet de la première composition dans l'histoire juive, *grec* ou *latin* pour les autres, à leur choix.

Le programme général de l'oral sera le même que celui de l'écrit. De plus, les candidats seront interrogés sur le contenu et l'exégèse des textes suivants : *Amos*, 1-4, 7-9; *Daniel*, 1 et 8-12; *Psaumes 50-55*; *Épître de saint Paul aux Romains*, I-II; *Didaché*, 1-5; MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, 5-13 (discours de Cécilius); SAINT JÉRÔME, *Lettre 52 à Népotien.*

2° *Le christianisme médiéval et l'islam.* — Deux sujets seront proposés au choix des candidats pour le christianisme médiéval et deux pour l'islam; ils seront tirés des questions suivantes : a) *Christianisme médiéval : la scholastique, des origines à la fin du* XIV^e *siècle. La papauté au* XIV^e *et au* XV^e *siècles.* — b) *Islam : Mahomet. Averroes et l'averroïsme.*

Ce programme servira également pour l'oral.

3° *Le christianisme moderne.* — Deux sujets seront proposés au choix des candidats; ils seront tirés des questions suivantes :

*Luther : Ignace de Loyola; la Société de Jésus jusqu'à son abolition par Clément XIV. Le catholicisme libéral en France, de 1815 à 1870.*

Ce programme servira également pour l'oral.

Le programme des deux interrogations qui doivent porter sur les deux sections autres que celle choisie pour l'écrit, sera le programme général de chacune de ces deux sections, demeurant entendu que l'examinateur se bornera à la constatation de connaissances générales.

— L'*Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses, 1921-1922*, donne une étude de M. C. Fossey, intitulée *Deux principes de la divination assyro-babylonienne d'après le traité* SUMMA IZBU, où le savant assyriologue essaie de démêler d'après quelle méthode ont été constitués ces recueils de présages.

En dépit de quelques textes qui le laissent entendre, il est peu vraisemblable que l'observation et l'expérience aient fourni une part notable à cette pseudoscience. « Comme il n'y a en fait aucun lien de causalité entre les phénomènes astronomiques ou l'aspect du foie des victimes et le succès d'une expédition militaire ou l'abondance des récoltes, les observations accumulées se seraient contredites et annulées... Enfin... quand le phénomène prétendu annonciateur est irréalisable, il est bien évident qu'on n'a jamais pu constater de quel événement, heureux ou malheureux, il est suivi. »

Dans le traité *Summa izbu*, qui contient les présages tirés des naissances,

on relève le principe de symétrie et celui de sympathie. D'autres principes seront peut-être reconnus, mais quoi qu'il en soit ces formulaires ne sont pas de composition absolument arbitraire.

— M. Isidore Lévy a donné pour le *Cinquantenaire de l'École pratique des Hautes-Études* (*Mélanges... de la section des sciences historiques et philologiques*, Paris, Champion, 1921) une curieuse notice intitulée : *Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites*. Il fixe les équivalences grecques des « Deux-Justices » ou *Deux Met* — souvent rendues par *justice* et *vérité* — et explique par le vocable égyptien l'énigmatique *Neme'ti* de l'inscription araméenne de Carpentras : « Puisses-tu servir Neme'ti ! » L'intérêt de cette explication est de montrer que la forme égyptienne, au temps des premiers Ptolémées, « n'est pas un archaïsme qui ne doit qu'au conservatisme sacerdotal de survivre artificiellement dans les phrases consacrées des textes religieux, mais une appellation encore populaire parmi les dévots osiriens et qui reste d'un usage assez vulgaire pour être empruntée par les étrangers qui la traitent en nom propre véritable. » Les Grecs semblent avoir confondu *Neme'ti* avec *Némésis* et par là s'explique la dualité des *Némésis* hellénistiques. Enfin, le savant professeur à l'École des Hautes-Études retrouve l'original du *Sasm* phénicien dans le dieu égyptien *Seshm*, qui remonte au temps des Pyramides sous la forme *Shsmw*.

— Dans un fragment de texte punique découvert à Carthage, dont M. Vassel avait publié la transcription en caractères hébraïques sans en donner de traduction, M. Clermont-Ganneau (*Le Conseil des Trente à Carthage*, dans *Journal des Savants*, 1921, p. 223-229) a reconnu un nouveau fragment de tarif de sacrifices qui vient s'ajouter aux sept fragments de tarifs carthaginois connus jusqu'ici (J.-B. Chabot, *Journal asiatique*, 1921, I, p. 177 et suiv., en donne la liste). Grâce au nouveau fragment, M. Clermont-Ganneau comble une lacune à la première ligne du tarif de Marseille qu'il faut lire : « Temple de Ba'al... Tarif des taxes qu'ont établi les *Trente membres préposés aux taxes*; étant en exercice, le rab (président) Hillesba'al, etc... » Les mots soulignés représentent la nouvelle restitution. « Les trente membres — littéralement les *trigenta viri* — qui font leur apparition ici, remarque M. Clermont-Ganneau, se présentent à nous sous l'aspect d'un véritable *collegium* présidé par le suffète en exercice et son second. Comme nous le voyons, ce corps administratif avait dans ses attributions l'imposition des taxes. Outre le département très important des finances, il avait peut-être d'autres pouvoirs encore. » Le savant maître y reconnaît le fameux Conseil des Trente cité par Tite-Live, 30, 16 et il incline à leur attribuer, au sein du grand Sénat carthaginois des Cent ou des Cent-quatre, le rôle d'un comité directeur concentrant entre ses mains l'autorité suprême,

— Dans ses *Notes d'archéologie africaine* (*Bulletin archéol. du Comité des travaux hist. et scient.*, 1919, p. 100-111, pl. XXI-XXII), M. Jules Toutain établit d'intéressants rapprochements entre des monuments africains et les représentations religieuses syriennes. En Afrique, comme en Syrie, le dieu solaire est à la fois *Saturnus* et *Sol*; c'est également vers l'Orient sémitique qu'il faut se tourner pour expliquer le groupe des sphinx affrontés qui apparaît sur trois ex-voto de l'antique Althiburos. Dans la seconde note, M. J. Toutain étudie le motif de l'arbre entre deux animaux affrontés sur des stèles votives à Saturne trouvées en Afrique et d'époque romaine.

— M. Louis Hautecœur a écrit un curieux article d'iconographie religieuse sous le titre *Le Soleil et la Lune dans les crucifixions*, *Rev. archéol.*, 1921, II, p. 13-34) où il appuie d'une documentation solide les conclusions que voici : « Les artistes syriens qui, les premiers, pour combattre le docétisme des monophysites, représentèrent Jésus souffrant sur la croix, ajoutèrent a cette scène le soleil et la lune, qu'ils avaient l'habitude de voir sur les monuments de Mithra, de Jupiter Dolichenus, de Jupiter Héliopolitain. Accordèrent-ils à ces deux astres un rôle symbolique? Peut-être. Mais peut-être aussi obéirent-ils simplement à une tradition d'atelier. Le thème gagna l'Occident, se développa, s'enrichit. Les anges, successeurs des génies funèbres, parurent auprès du soleil et de la lune; la colombe domina la croix; le crâne et le serpent sortirent de terre : et nous avons l'icône russe qui, en plein XVII^e siècle, reproduit tous ces éléments. »

R. D.

## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Séance du 31 mai 1921.*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2, M. H. Cordier préside.

Présents : M^lle Brunot, MM. Cordier, Acollas, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Carcassonne, Danon, R. Dussaud, De Faye, H. Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lacombe, Lods, Macler, Michaud, Moncel, Pommier, de Pulligny, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de MM. Picavet et de Ridder, membres de la Société, décédés au cours du mois écoulé depuis la dernière séance.

Il souhaite la bienvenue à M. J.-H. Ropes, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'Université Harvard, qui assiste à la séance.

M. *D. Sidersky* fait don à la Société du livre de A. Drews : *Die Christusmythe*, Iéna, 1910. Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

M. *P. Alphandéry* signale la parution et l'intérêt de trois volumes dus à des

membres de la Société Ernest Renan : *Le Christianisme antique*, de M. Ch. Guignebert ; *Nature et Liberté*, de M. Léon Brunschwig ; *Les Institutions musulmanes*, de M. Gaudefroy-Demombynes.

La parole est donnée à M. *Elie Carcassonne* pour sa communication sur *Montesquieu et l'histoire des Religions*.

M. Carcassonne indique les grandes lignes d'une étude possible sur l'histoire des religions dans l'*Esprit des lois*. Montesquieu n'a pas fait l'histoire des religions, mais il s'y est intéressé comme à un des éléments de l'état social dont la connaissance est nécessaire au législateur. Il a porté dans cette étude la vive curiosité de son esprit avide de faits. S'il ne parle qu'avec une brièveté prudente des religions chrétienne et juive, il a étendu son enquête, non seulement aux doctrines de l'antiquité classique, mais à celles de l'Orient ancien et moderne, y compris l'Inde, la Chine et le Japon, et aux cultes des peuplades primitives. Malgré des lacunes et des erreurs inévitables, son information apparaît riche et puisée aux meilleures sources du temps. Mais il manque à Montesquieu des qualités indispensables à l'historien des religions : le sens du caractère propre des faits religieux, la faculté de distinguer entre elles les formes diverses de la conscience religieuse. Il envisage toute les religions, les plus simples aussi bien que les plus complexes, comme des systèmes législatifs, dont l'élaboration, purement rationnelle, doit être soumise à certaines méthodes, pour le bien de la société. Il explique constamment le sacré par le profane. Aussi n'a-t-il pu soupçonner les résultats de la critique moderne; mais, par son souci d'assembler un grand nombre de faits, de les grouper, de les comparer, d'en montrer le développement et d'en chercher l'explication, on peut dire qu'il a entrevu quelques directions que la science des XIXe et XXe siècles devait suivre avec profit.

*MM. Pommier, Guignebert, H. Girard et Alphandéry* présentent quelques observations au sujet de cette communication.

La parole est donnée à M. *Goguel* pour une communication sur la critique actuelle des *Actes des Apôtres et le Commentaire de M. Loisy*.

La critique des Actes est arrivée, à la fin XIXe siècle, à une sorte d'équilibre ou plutôt d'impuissance. Les tentatives faites pour distinguer dans l'ouvrage ce qui provient des diverses sources utilisées par l'auteur ayant abouti à des résultats en partie contradictoires, on se bornait, en général, à admettre le caractère composite du livre sans préciser exactement la nature de ses éléments constitutifs.

A partir de 1906, les ouvrages de Harnack provoquent un renouveau des études relatives aux Actes. La thèse de Harnack bien qu'en apparence très favorable à la tradition n'avait pas pour consé-

quence de relever sensiblement la valeur historique du livre. On a justement observé de divers côtés que c'est plutôt une impression de scepticisme qui s'en dégage. Après les ouvrages de Harnack vinrent les travaux de Schwartz et de Wellhausen qui n'ont pas porté directement sur la composition du livre mais sur la valeur historique des matériaux qui y ont été utilisés. L'influence de ces travaux est sensible déjà dans le commentaire de Preuschen (1912), elle l'est plus encore dans celui de M. Loisy.

Le problème des Actes est entré dans une phase nouvelle à la suite du livre de Norden : *Agnostos Theos*, (1913). Norden soutient, en s'appuyant notamment sur une analyse précise du prologue, que le livre des Actes ne nous est pas parvenu sous la forme première que lui avait donnée son auteur mais qu'il a subi un remaniement.

C'est cette idée fondamentale que M. Loisy met à la base de sa théorie. La position du problème est donnée par le développement de la critique depuis 20 ans, mais ce qui appartient en propre à M. Loisy c'est sa critique serrée et précise, c'est l'ampleur et la netteté de ses conclusions. Pour la première fois depuis longtemps dans la critique des Actes, on est en présence d'une théorie fortement charpentée et soigneusement élaborée dans toutes ses parties et cette théorie a, pour la manière dont il faut se représenter le développement du christianisme primitif, des conséquences très directes et très importantes.

M. Loisy considère les Actes tels que nous les lisons comme une falsification continue, délibérée et consciente de l'histoire apostolique. Le rédacteur a altéré le récit du procès de Paul et supprimé la mention de sa mort et cela pour miner le principe même des mesures légales prises contre le christianisme. Il a volontairement altéré la christologie de Paul pour pouvoir présenter le christianisme comme identique, quant au fond, au judaïsme et par là comme politiquement légitime. C'est aux païens qu'il s'adresse pour leur démontrer le droit à l'existence du christianisme et de sa propagande. Le rédacteur n'a pas opéré par création directe mais par remaniement d'une œuvre antérieure, seulement, comme il a fait preuve dans ce travail de remaniement d'une certaine négligence et de peu de logique, il est encore possible de se faire une idée de ce qu'était l'œuvre primitive qu'il a si malencontreusement retouchée. Cette œuvre primitive qui émanait de Luc, le médecin, compagnon de

Paul, était une histoire sobre, exacte et précise. Elle s'ouvrait par un prologue où était annoncée l'intention de poursuivre la narration jusqu'à la mort de Paul ou jusqu'à celle de Paul et de Pierre. L'auteur devait indiquer la part qu'il avait eue aux faits qu'il racontait et expliquer ainsi la première personne dont il se servait en certaines parties de son récit. Le début devait ramener les apôtres de Galilée où étaient localisées les apparitions, les apôtres recevaient l'ordre de ne pas quitter la ville sainte mais d'y attendre le retour du Seigneur. Le petit groupe chrétien vivait d'abord dans l'obscurité jusqu'au moment où une guérison opérée par Pierre provoquait une admonestation des autorités. Peu à peu se formait à côté du noyau chrétien primitif un petit groupe d'Hellénistes qui dut se disperser à la suite d'un conflit avec les autorités juives et dont les membres s'en allèrent alors porter l'Évangile en dehors de la Judée. Ainsi naquit l'Église d'Antioche. Le développement normal de la communauté nouvelle fut un moment troublé par la querelle relative aux ordonnances juives. L'accord se fit par le désaveu que les chrétiens de Jérusalem infligèrent à ceux qui avaient soutenu à Antioche la thèse judaïsante. La paix ne devait cependant pas tarder à être de nouveau troublée dans l'Église d'Antioche. A la suite de la persécution d'Hérode Agrippa, Pierre venu à Antioche eut avec Paul une violente altercation. A la suite de cet incident Paul qui s'était rendu insupportable quitta Antioche pour entreprendre une tournée missionnaire. Il ne devait plus revenir dans l'Église où il avait fait ses premières armes.

A partir de cet endroit il y avait un récit de l'activité de Paul qui ne se retrouve dans le livre actuel que mutilé et surchargé. Les conflits avec les autorités romaines ont été supprimés ou transformés. Le rédacteur a ajouté l'épisode de Gallion pour illustrer sa thèse de l'identité fondamentale du christianisme avec le judaïsme, il a introduit un voyage en Syrie à Jérusalem et à Antioche qui ne répond à aucune réalité, il a dissimulé les difficultés que Paul avait rencontrées en Asie, mais c'est surtout le récit du dernier voyage à Jérusalem et du procès qui a été entièrement dénaturé. En particulier la condamnation de Paul par le tribunal impérial a été purement et simplement supprimée.

Cette manière de concevoir la genèse du livre actuel des Actes a de graves conséquences pour l'idée que l'on se fait de

l'histoire du christianisme primitif et notamment du rôle et de la personnalité de l'apôtre Paul. Aux yeux de M. Loisy l'importance de Paul a été singulièrement surfaite. Ce n'est pas lui qui a créé la mission en terre païenne qui doit son origine à l'église d'Antioche, ce n'est pas lui qui a libéré l'Évangile du joug de la loi juive puisque cet affranchissement s'était fait avant lui à Antioche. Il a sans doute fondé un bon nombre d'Églises mais il s'est vanté en disant qu'il avait rempli le monde entier du nom du Christ depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie. Nous sommes victimes d'une erreur de perspective qui nous fait surestimer l'œuvre missionnaire de Paul à cause du hasard qui ne nous a conservé de souvenirs que sur ses missions. De même le rôle théologique de Paul a été exagéré parce que ses épîtres à peu près seules ont survécu.

Quand au caractère de Paul, il apparaît dans l'œuvre de M. Loisy sous un jour assez fâcheux. Paul a été un personnage fanatique, étroit, orgueilleux insupportable qui ne pouvait s'entendre avec personne et qui s'est rendu impossible à peu près partout où il a passé.

Cette théorie de M. Loisy appelle, nous semble-t-il, diverses réserves, mais il convient avant tout d'indiquer que certains points de sa démonstration paraissent solides et qu'on peut les considérer comme définitivement acquis. Le plus important est relatif au remaniement de l'œuvre primitive de Luc dans le livre actuel des Actes. Seulement l'idée d'un remaniement systématiqne et d'une falsification intentionnelle n'est pas une conséquence nécessaire de cette thèse. On pourrait concevoir que l'auteur des Actes actuels a maladroitement utilisé l'œuvre de Luc à côté d'autres traditions de moindre valeur et que son travail a été surchargé par un rédacteur qui a introduit le récit très secondaire de l'Ascension et, pour lui faire place, modifié la seconde phrase du prologue. En faveur de cette hypothèse, on pourrait faire remarquer que l'intervention d'un rédacteur secondaire n'est nullement démontrée pour le troisième évangile dont l'histoire cependant ne peut pas être séparée de celle du second livre à Théophile. En second lieu, il faut noter que M. Loisy s'est singulièrement facilité la tâche par la manière un peu arbitraire dont il définit l'œuvre primitive de Luc et qu'un récit aussi strictement historique que celui qu'il imagine n'est guère concevable au premier siècle On pourrait montrer que

parmi les morceaux que M. Loisy refuse avec raison à Luc il y en a qui ne représentent qu'un intérêt narratif ce qui prouve que le rédacteur qui les a introduit n'était pas exclusivement préoccupé par les intentions systématiques que lui prête M. Loisy. On peut faire observer aussi que le récit de la conversion de Paul qui ne vient pas de l'œuvre primitive de Luc est appelé nécessairement par le plan même du récit.

Enfin on ne peut pas toujours souscrire à la manière dont M. Loisy définit ce qui provient de la source primitive. On pourrait donner comme exemple caractéristique ce qui concerne l'incident d'Antioche et surtout le récit final. L'explication donnée de la fin abrupte des Actes par M. Loisy (mutilation destinee à supprimer un fait, la condamnation de Paul, qui contredisait les théories de l'auteur) ne paraît pas satisfaisante. La tactique suivie par le rédacteur aurait été inefficace. Dans le milieu où et pour lequel il écrivait on devait savoir comment avait péri Paul ou bien être en état de s'en instruire, dès lors il n'aurait servi à rien de passer le fait de la mort sous silence alors que depuis le ch. 21 le récit avait pris un caractère uniquement biographique et que le procès de Paul en faisait tout l'intérêt.

Il y a donc en résumé des réserves importantes à formuler à la fois sur la thèse fondamentale de M. Loisy et sur la critique particulière qu'il fait de certains récits importants, cela n'empêche pas de rendre hommage à tout ce qu'il y a de pénétration dans son commentaire qui marquera une date dans l'histoire de l'exégèse des Actes.

MM. Guignebert, Alphandéry, Lods et de Faye présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h 10.

*Séance du 21 mai 1921.*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. H. Cordier préside.

Présents : MM. Cordier, Pottier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Belot, Choublier, Cordier, Cumont, Danon, R. Dussaud, H. Girard, P. Girard, Goguel, Huet, Kindberg, Lacroix, Lods, Macler, Mazon, Michaud, Moncel, Pommier, Pulligny, Sidersky, Vendryès, Worms.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Président salue sir James Frazer et Lady Frazer présents à la séance.

M. *Pommier* signale la publication d'un inédit de Renan, *l'Essai psychologique sur Jésus-Christ* et d'un volume d'extraits de Renan intitulé *Pages Françaises*. C'est à M. Pommier qu'est due l'édition de *l'Essai*.

*L'Essai* avait paru dans la *Revue de Paris* du 1er sept. 20. Mais on avait décidé de l'alléger, et on avait supprimé en fait pas mal de références, des subdivisions et même quelques pages sur l'inspiration qui avaient leurs analogues dans les *Cahiers de jeunesse*. Mme Renan ayant décidé de donner à cette œuvre une publication plus durable, on a rétabli le texte dans son intégralité. Il a paru en 1921 à la *Connaissance*, avec un portrait de Renan jeune et un fac-similé de la prière à Jesus manuscrite. Dans sa première forme, l'Essai avait été commenté dans le *Temps* par M. Souday, dans *Foi et vie* et plus récemment dans L'*Ami du Clergé*. M. Souday insistait avec beaucoup de raison sur ce fait qu'en 1845 Renan n'attribue aucune part à la culture grecque dans l'œuvre d'éducation de l'humanité, et qu'il n'aperçoit pas dans l'âme juive d'avant J.-C. les racines du messianisme évangélique. Les deux autres articles n'ont pas de valeur critique.

*Pages françaises*. On a réuni en un volume accessible les pages sur la France, l'Europe, l'humanité éparses dans l'immense œuvre de Renan. Les éléments de ce volume ne sont donc pas nouveaux, sauf une lettre de Renan à Moritz Carrière, Allemand descendant de réfugiés français, datée de 1888. Mais le choix judicieux des textes et leur rapprochement confère à la voix de Renan plus d'autorité. Tout a été dit sur la politique de Renan ; les partis opposés le tirent chacun à soi. *L'Action française* ne dédaigne pas d'abriter sous le nom de Renan plus d'une de ses théories. Je crois bien que le fond de la pensée de Renan était assez peu démocratique. Il n'a jamais fait une confiance entière à la démocratie. Il était resté Breton, attaché à une noblesse locale, à des corps fortement constitués, résistant à l'arbitraire du pouvoir central. L'œuvre centralisatrice et égalitaire de la Révolution n'a pas eu d'adversaire plus tenace. Quelques pages dans le nouveau volume semblent ne pas correspondre à cette interprétation : c'est qu'elles se rapportent à la jeunesse de Renan, où, par réaction surtout contre le conservatisme de sa sœur Henriette, Renan montra à l'égard de la démocratie et même du socialisme des sympathies, d'ailleurs sans lendemain.

La parole est donnée à M. *A. Danon* pour la lecture d'une communication, dont le texte suit, sur *l'Origine et la religion des Falacha*.

L'un des problèmes ethnologiques qui attendent encore une solution définitive est, sans contredit, celui de l'origine et de la religion des Falacha

Depuis longtemps on a entendu parler des juifs de l'Abyssinie,

connus sous le nom de Falacha qui, en guéez, veut dire « Émigrants ». Ce qui reste encore inconnu, c'est leur provenance et la source de leur culte.

D'après une tradition, conservée par eux et rapportée par Bruce voyageur du XVIII^e siècle, ils auraient quitté Jérusalem, comme suite de Ménilek, fils du roi Salomon et de la reine de Saba. D'autres les croient descendants des prisonniers de Salmanazar II (VIII^e s. av. J.-C.) ou des juifs expatriés de la Judée, lorsque leur capitale fut détruite par Vespasien et Titus. Mais, Joseph Halévy qui les visita en 1868, opine que l'élément juif des Falacha provient spécialement des Himyarites, amenés captifs en Éthiopie par le roi Caleb ou Ameda, conquérant de Dhou-Nowas (VI^e s. ap. J.-C.). Réfugiés dans les montagnes, au-delà du Takazzi, pour vivre selon leur foi, ils auraient converti une partie des Agaous, peuplade indigène et, en se mêlant avec eux, ont produit (dit-il) le type falacha.

Enfin, une autre conjecture qui, basée sur certains passages d'Isaïe (XI, 11; XXVII, 13) et de Jérémie (XLIV, 1) les fait venir, au moins en partie de l'Égypte, mérite d'attirer notre attention. Remontant plus haut le cours des siècles on peut admettre, avec la critique récente (*Revue sémitique*, 1911, pp. 475 et 482), que les colons juifs d'Égypte étaient par leur noyau fondamental, issus des israélites déportés (vers 970) par le Pharaon Šišak (Sesonch) et des guerriers judéens enrôlés dans les troupes auxiliaires qui accompagnaient le roi Psammétique (VII^e s.) dans sa campagne contre les Éthiopiens. Établis probablement dans le midi de l'Egypte comme gardiens de la frontière, ils ont pu la franchir à un moment donné et dans certaines circonstances, dont nous allons parler, pour aller s'installer en Éthiopie. Mais, n'anticipons pas sur les faits.

Pour donner plus de précision à l'hypothèse dont il vient d'être question, résumons les points essentiels de la religion des Falacha, ce qui nous permettra, peut-être, de serrer de plus près le problème de leur origine et le faire avancer d'un pas vers sa solution.

N'insistons pas trop sur les règles rigides de pureté lévitique qu'ils

1) Évitant les nombreuses citations encombrantes, nous renvoyons, une fois pour toutes, à la *Jewish Encyclopedia* de New York, s. v. Essenes, Falashas et Therapeutae. Pour les découvertes d'Éléphantine, voir surtout la *Revue critique*, 5 Nov. 1906, n° 44, pp, 341-354, et la *Revue Biblique*, n° 3, Juillet 1908, pp. 325-349.

observent pour atteindre aux plus hauts degrés de sainteté, ni sur leur occupation principale, l'agriculture, qui leur permet de consacrer une grande partie de leur temps à la dévotion et à la pratique du bien, ni sur leur sobriété et les restrictions qu'ils apportent dans leurs relations conjugales, ni enfin sur leur prédilection pour la vie rustique et le séjour dans les villages.

Qu'il nous suffise d'avoir ainsi rapidement tracé le contour de leur genre d'existence, presqu'ascétique, et passons à la mise en relief de quelques articles de leur doctrine et de leurs us et coutumes qui leur donnent un certain air de parenté avec les Esséniens et les Thérapeutes, connus surtout par Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie :

1° Presque tous les noms hébreux donnés dans la Bible à l'Être suprême leur sont connus. Il n'y a que le Tétragramme qui leur reste inconnu et qu'ils rendent par le mot *Egziabher*. Cette grande réserve quant à la prononciation du Nom Ineffable, leur est commune avec les Esséniens, qui entourant d'un respect exceptionnel le nom de Dieu, se gardaient de prêter serment, et leurs affirmations tenaient lieu de foi jurée.

2° Tout en excluant, quant aux noms propres, des compositions avec le nom d'un ange ou d'un saint, comme c'est d'un usage fréquent chez les chrétiens d'Abyssinie, ils ont une angélologie très développée dans leur rituel. Ce trait rappelle le mysticisme des Esséniens qui, au moment de leur initiation, juraient de conserver saintement les noms des anges, et celui des Thérapeutes dont Philon dit (De Vita Contemplativa, chap. II) : « Ils sont toujours si pénétrés de la divinité que, même dans leurs songes, la beauté des *forces divines* est la seule image qui leur apparaît. »

3° Le dogme de la résurrection, spécialisé par les Falacha dans la personne d'Énoch, Élie et Ezra qui tués par le faux-messie, vont ressusciter le troisième jour de leur mort, ne les différencie pas des Esséniens qui, d'après Hippolyte, croyaient à la palingénésie de la chair, destinée à l'immortalité comme l'âme.

4° Si le commun des Falacha n'emploie jamais, par scrupule religieux, un domestique ou un esclave, leurs ermites sont servis par des enfants, jusqu'à l'âge de douze ans, qu'ils élèvent à leurs frais et auxquels ils donnent une instruction religieuse, C'est là tout-à-fait le cas des Thérapeutes dont le service était fait, non par des esclaves, l'esclavage étant à leurs yeux contraire à la nature, mais par des jeunes

gens de naissance libre, choisis d'après leur mérite et qui les vénéraient comme leurs véritables pères et leurs véritables mères.

5° Par la pratique d'une continence, poussée à l'extrême, les jours d'abstinence, pour les Falacha, sont bien plus nombreux que chez les rabbanites, les caraïtes et les samaritains. Les hommes pieux jeûnent le lundi et le jeudi. Mais, le jeûne du jour du Pardon et celui qui commémore la destruction de Jérusalem sont obligatoires pour tout le monde, même pour les enfants âgés de sept ans, sans compter les vigiles des néoménies et de pâque, les 9 premiers jours de Tammuz et de Tichri, les 17 jours d'Ab et les 10 jours d'Eloul etc. De même, en parlant des Thérapeutes, pour lesquels la tempérance était la plus utile des vertus, Philon dit : « Quelques-uns que nourrit la science dont ils font leurs délices, ne mangent que tous les trois jours. D'autres, au bout de six jours seulement, le septième jour. »

6° L'observation du Sabbat est plus rigoureuse parmi les Falacha qui le déifient sous le nom de *Sanbat Qadmâî*, que chez d'autres sectes juives, en quoi aussi ils rappellent soit les Thérapeutes qui se réunissaient le septième jour pour entendre l'enseignement du plus capable d'entre eux, soit les Esséniens qui, observateurs scrupuleux du samedi, le consacraient à l'étude et à l'interprétation allégorique de la Loi.

7° Les *Qahins* (prêtres falacha) passent le vendredi soir dans le *Mesguid* (synagogue) et commencent la prière avec le chant du coq. Après cet office matinal, le peuple apporte le repas au Mesguid et le mange en commun, ce qu'ils appellent *Makefa'et* (distribution) et *Mašwaît* (sacrifice). Il y a là une ressemblance frappante avec le repas essénien, entouré d'une sainteté extraordinaire et auquel les assistants se présentaient purifiés, comme pour s'approcher d'un sanctuaire consacré. Pour les Thérapeutes, voir ci-après,

8° Les Thérapeutes se réunissaient, après chaque intervalle de sept semaines, dans un grand *Semnium* ou *Monasterium*, pour prendre part à un banquet solennel dont les détails saisissants sont décrits par Philon (op. cit.). Un rapprochement s'impose entre cette *Pentecostade* (si l'on peut dire ainsi, comme on dit Monade et Décade) et une cérémonie périodique analogue des Falacha qui suivant d'Abbadie, célèbrent chaque septième samedi de l'année sous le nom de *Sanbat Mihrat* (Sabbat de Miséricorde).

9° En ce qui concerne les multiples fêtes des Falacha, il y en a deux qui ont une importance capitale : la pâque qui, pour le travail manuel, est revêtue de la même sainteté que le samedi et le Jour d'Expiation; puis, la fête des Tabernacles pendant laquelle, fait curieux, ils ne mangent pas de pain levé. A comparer ce que nous dirons plus loin des juifs d'Éléphantine et ce que rapporte Philon des agapes susindiquées (8°) des Thérapeutes, lesquelles réunissaient, dans la physionomie qui leur est propre, les principaux traits de la pâque avec ceux de la Pentecôte.

Quelle que soit l'opinion à laquelle on veuille s'arrêter dans la question débattue sur l'authenticité de la Vie contemplative de Philon et sur l'existence, réelle ou imaginaire, des Thérapeutes[1], le fond de l'argumentation précédente n'en sera pas, me semble-t-il, ébranlé. Car, même en supposant que l'œuvre attribuée au philosophe alexandrin a inventé de toutes pièces le scénario du collège mystique en question, l'Ordre dont elle parle a dû exister, fût-ce dans une autre forme et sous un nom différent. L'affinité de cette confrérie avec celle des Esséniens dont elle n'est, peut-être, que la projection, saute aux yeux. A la place des Thérapeutes, nous n'avons donc qu'à prendre l'Essénisme comme terme de comparaison.

Si des régions de la mer Morte (centre essénien) et des environs du lac Maria, pres d'Alexandrie (séjour des Thérapeutes), on passe à la Haute-Égypte, un autre milieu juif, à comparer avec celui des Falacha, s'offre à notre esprit. Il s'agit de la colonie juive d'Éléphantine dont on a naguère découvert tant de documents intéressants.

Ici, non plus qu'au sujet des Esséniens et consorts, je ne veux pas trop appuyer sur la longue durée des jeûnes et des mortifications parmi ces colons juifs que la destruction de leur Agora (temple) plongea dans un deuil profond, marqué par de rigoureuses privations, ni insister sur leur empressement à célébrer en 419 (cinquième année de Darius II Nothus), avec la fête des Tabernacles, celle de pâque selon les recommandations minutieuses, sur la date, la pureté, le chômage et l'abstention d'aliments levés, qui leur sont faites par Hanania, auxiliaire du gouverneur Aršam.

Ce qui, dans leurs papyrus araméens, semble mériter une consi-

1) Cf. *Revue des études juives*, XXXII, 305.

dération particulière, c'est que le service du temple d'Éléphantine se faisait exclusivement par la main des prêtres, constitués en caste, sans le concours de Lévites, comme l'ordonne la législation du Pentateuque. C'est là justement un trait singulièrement caractéristique du rite falacha qui ne connaît que trois classes cléricales : les prêtres, les clercs (Dabtaras) et les ermites; les Lévites brillent par leur absence. Voilà donc une analogie, passée inaperçue, entre l'organisation cultuelle des Falacha et celle des juifs d'Éléphantine.

En face de ce groupe de similitudes, plus ou moins évidentes, entre la physionomie religieuse des Falacha d'une part, et celle des Esséniens-Thérapeutes et des juifs d'Éléphantine de l'autre, on arrive à se demander si le rameau abyssin, si longtemps détaché des autres israélites du monde, n'a pas jadis recueilli dans son sein, comme éléments constitutifs de son organisme ethnique, les épaves des autres branches juives sus indiquées, dont on a perdu la trace:

En effet, on est curieux de savoir ce qu'est devenu l'Essénisme, éclipsé après un rapide essor. L'Ordre sombra-t-il complètement dans la terrible catastrophe de l'an 70 qui vit la ruine de la nationalité juive? L'Ordre des Thérapeutes aussi (s'il a réellement existé) a-t-il subi le même sort que son congénère palestinien, sans laisser aucun vestige? Même en admettant, comme on est tenté de le croire, que l'une et l'autre de ces deux confréries ont été partiellement absorbées par le christianisme naissant ou par d'autres sectes juives, (Ebionites etc.) il n'en est pas moins plausible que leurs débris, s'écoulant vers le sud, se soient infiltrés jusqu'en Abyssinie où, fondus avec d'autres éléments assimilables, ils ont pu exercer une action forte et féconde sur le terrain religieux et former la population qui se dit Falacha, c'es-tà-dire émigrante.

La même question se pose au sujet des juifs d'Éléphantine dont on n'entend plus parler depuis la date de leurs papyrus et de leurs ostraca, et elle entraîne naturellement une réponse analogue à celle que nous venons de proposer pour les Esséniens et les Thérapeutes. Expliquons-nous : On sait que la révolution contre le régime perse qui éclata l'an 411-12 (av. J.-C.) et qui a demandé des années pour être étouffée, mit fin à l'espoir de cette communauté de voir son Agora (sanctuaire) reconstruit. Elle eut alors quelque chose de plus pressant à faire, elle avait à penser à son salut. Si elle n'a pas été exterminée, dès le début, sur l'instigation des prêtres fanatiques

de Hnoub, leurs ennemis implacables, elle a dû chercher un refuge dans la région plus hospitalière de l'Éthiopie, où une partie s'est définitivement établie, tandis qu'une autre fraction a peut-être réintégré Éléphantine, lors de l'établissement de la dynastie des Ptolémées en Égypte. Voilà l'impression qui d'après nous se dégage des prémisses ci-dessus exposées.

Comme corollaire de cette hypothèse, résulte la solution d'un double problème littéraire concernant les Falacha, à savoir : la Bible, dit-on, a été traduite en guéez d'après la Septante. Mais, qui est l'auteur de cette traduction? Puis, on voit figurer dans leur littérature un grand nombre d'apocryphes dont on ignore les importateurs. Sur le premier point, on peut supposer que la version biblique en ethiopien a été faite par l'intermédiaire des Esséniens ou, plutôt des Thérapeutes immigrés.

Quant à l'introduction des livres extra-canoniques parmi les Falacha déjà, d'après les fragments de papyrus égypto-araméens, connus depuis assez longtemps, on concluait à l'existence en Égypte d'une sorte de littérature apocryphe en langue araméenne. Dans l'hiver 1886-1887 ont été découverts à Akhmin, près de Girgeh, dans la Haute-Égypte, des fragments du livre d'Énoch en grec, suivie de près par la version éthiopienne du même apocryphe [1]. Plus tard (depuis 1901), les découvertes d'Éléphantine nous ont dotés, pour la première fois, de morceaux d'un roman dont le héros est un sage nommé Achikar. L'assemblage de ces données nous autorise, me semble t-il, à faire figurer les juifs d'Éléphantine parmi les rouliers de cette littérature extra-biblique et pseudo-épigraphique dont l'Abyssinie fut de bonne heure inondée.

Nous voilà arrivés à la fin de notre échafaudage hypothétique dont je suis le premier à reconnaître le peu de solidité. Cependant, vous me permettrez, je l'espère, d'invoquer à ce propos une autorité qui n'est pas déplacée dans cette société. Pour des sujets, pareils à celui que je viens de traiter et qui ne peuvent pas prétendre à une précision mathématique, Ernest Renan a énoncé, dans la préface de la *Vie de Jésus*, un principe dont on peut se prévaloir : « Il ne s'agit pas (dit-il) de savoir comment les choses se sont passées, mais de

1) *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française du Caire*, t. IX, 1er fascicule, 1892, pp. 93 136 (U. Bouriant).

se figurer les diverses manières dont elles ont pu se passer. » Puis, dans son Histoire du peuple d'Israël, il nous invite à supposer les marges semées à profusion de *peut-être*, si nous trouvons qu'il n'y en a pas suffisamment dans le texte.

La parole est donnée à M. *Pommier* qui lit des *Notes inédites d'Ernest Renan sur les commentaires des livres sacrés* relevées par lui dans le volume 11481 des manuscrits du Fonds Renan à la Bibliothèque Nationale. Ces *Notes* sont publiées dans le n° de Novembre-Décembre 1921 de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

M. *Dussaud* présente un petit bronze syrien récemment acquis par le Musée du Louvre et examine les diverses interprétations qui en ont été proposées, notamment celle qui en fait une représentation de Nebo-Apollon.

MM. *Pottier* et *Cumont* présentent des observations.

La séance est levée à 6 heures 1/4.

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME QUATRE-VINGT-QUATRIÈME

### ARTICLES DE FOND


Pages.

*F. Macler.* D'une « Légende dorée » de l'Arménie . . . . . 1

*E. Vassel.* Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage . . . . 36

*W. Déonna.* La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du Monde (fin) . . . . . 77

*Clermont-Ganneau.* Notes d'épigraphie syrienne . . . . . 108

*J. Pommier.* Notes inédites d'Ernest Renan sur les commentaires des Livres sacrés . . . . . 208

*G. Huet.* Une légende religieuse du Moyen-Age : Le Roman de saint Fanuel . . . . . 230

*P. Masson-Oursel.* La physiologie mystique de l'Inde . . . . . 252


### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et comptes-rendus.*


*P. Alfaric.* Les Écritures manichéennes (*Eug. de Faye*). . . . . 137

*A. Bellessort.* Virgile, son œuvre et son temps (*J. Toutain*). . . . . 269

*M. Bodin.* La Zaouia de Tamegrout (*René Basset*). . . . . 151

*A. Farges.* Les phénomènes mystiques (*A. Houtin*) . . . . . 162

*Ch. Guignebert.* Le christianisme antique (*A. Houtin*). . . . . 275

*A. Hollard.* L'apothéose de Jésus (*Ch. Guignebert*) . . . . . 128

*J. Kolmodin.* Traditions de Tsazzega et Hazzega (*M. Cohen*) . . . . 283

*E. Laoust.* Mots et choses berbères (*Henri Basset*) . . . . . 153

*P. Marty.* Études sur l'Islam au Sénégal (*René Basset*) . . . . . 145

*A. Meillet.* Linguistique historique et linguistique générale (*M. Cohen*) . 267

*R. A. Nicholson.* Studies in islamic mysticism (*Cl. Huart*). . . . . 278

*Rendel Harris.* Testimonies. II (*Ch. Guignebert*) . . . . . 131

*V. Weber.* Des Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens (*M. Goguel*). . . . . 276

## II. — *Notices bibliographiques.*

Pages.

Almanach catholique français pour 1922 (*A. Houtin*) . . . . . 290

*Ch. Andler.* La jeunesse de Nietzsche (*P. Alphandéry*) . . . . . 171

*C. Bonnegent.* La Théorie de la certitude dans Newman (*A. Houtin*) . 289

*G. Bouillard et Vaudescal.* Les sépultures impériales des Ming (*P. Masson-Oursel*) . . . . . 286

*Ch. Corbière.* Le christianisme et la fin de la philosophie antique (*Ch. Guignebert*) . . . . . 165

*Ch. Corbière.* Quid de Græcis sæculo secundo senserint christiani apologetæ (*Ch. Guignebert*) . . . . . 165

*Ch Filliâtre.* La Philosophie de saint Anselme (*P. Alphandéry*) . . . 288

*J. G. Frazer.* Apollodorus (*A. Houtin*) . . . . . 289

*M. Gaudefroy-Demombynes.* Les institutions musulmanes (*René Basset*). 170

*Th. Hopfner.* Ueber die Koptisch-sa'idischen Apophtegmata Patrum aegyptiorum (*G. Ort*) . . . . . 286

*Th. Hopfner.* Ueber Form und Gebrauch der griechischen Lehnwörter in der Koptisch-sa'idischen Apophtegmenversion (*G. Ort*). . . . . 286

*E. Jacquier.* Études de critique et de philologie du Nouveau Testament (*M. Goguel*) . . . . . 167

*E. Lévi-Provençal.* Notes d'hagiographie marocaine (*René Basset*) . . 170

*Rendel Harris.* The Origin of the Doctrine of the Trinity (*M. Goguel*) . 167

*J. Tixeront.* Mélanges de Patrologie et d'histoire des dogmes (*M. Goguel*). 166

*O. Tolunna.* Paolo da Tarso (*P. Alphandéry*) . . . . . 288

*J. Vodoz.* Roland. Un symbole (*P. Alphandéry*) . . . . . 289

*A. J. Wensinck.* The Etimology of the arabic Djinn (*René Basset*) . . 168

*A. J. Wensinck.* Supplementary notes on the etymology of the arabic Djinn (*René Basset*). . . . . 168

*A. J Wensinck.* The Ocean in the literature of the Western Semites (*René Basset*). . . . . 168

## CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry.*

*Enseignement de l'Histoire des Religions* : à Paris en 1921-1922, p. 292 ; Conférences du Dimanche au Musée Guimet, p. 294 ; Le Certificat d'Études supérieures en Histoire des Religions à la Faculté des Lettres, p. 295 ;

*Généralités* : H. Cordier, Les relations entre E. Renan et G. Maspero, d'après leur correspondance (1878-1885), p. 179 ; G. Huet, Les vues d'un sociologue allemand sur l'histoire religieuse du peuple d'Israël rapprochées de celles de Renan, p. 197 ; Adresse envoyée au Général Gouraud au sujet des fouilles en Syrie, p. 207 ; L. Hautecœur, Le Soleil et la Lune dans les crucifixions, p. 299.

*Comptes-rendus des séances de la Société Ernest Renan*, p. 177, 299.

*Religion égyptienne* : H. Cordier, A propos du Centenaire de Mariette, p. 177; I. Lévy, Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites, p. 298.

*Judaïsme* : A. Danon, L'origine et la religion des Falachas, p. 305.

*Autres religions sémitiques* : S. Schiffer, Marsyas et les Phrygiens de Syrie, p. 176; J.-B. Chabot, Au sujet du Dieu Satrape, p. 176; Dr Contenau, Les fouilles de Sidon depuis E. Renan, p. 202; C. Fossey, Deux principes de la divination assyro-babylonienne d'après le traité Summa Izbu, p. 297; I. Lévy, Divinités égyptiennes chez les Grecs et lès Sémites, p. 298; Clermont-Ganneau, Le Conseil des Trente à Carthage, p. 298; J. Toutain, Notes d'archéologie africaine, p. 299; R. Dussaud, Un bronze syrien récemment acquis par le Louvre, p. 312.

*Religion iranienne* : P. Alfaric, Zoroastre avant l'Avesta, p. 177.

*Religions de la Grèce et de Rome* : Mélanges publiés par *l'Association pour l'Encouragement des Études grecques*, p. 173; d'Alès, Le mot *oikonomia* dans la langue théologique de S. Irénée, p. 173; E. Babelon, Le culte d'Asclépios en Acarnanie, p. 173; V. Bérard, Circé, p. 173; J. Bidez, Jamblique de Chalcis, p. 173; E. Bourguet, Les offrandes des Argiens à Delphes, p. 173; M. Croiset, Apollon dans les *Euménides* d'Eschyle, p. 173; Fr. Cumont, Porphyre et le suicide, p. 173; W. Deonna, Les sauriens androphages et leur valeur religieuse, p. 173; F. Dürrbach, La *hiera syngraphè* de Delos, p. 174; P. Foucart, Sur les Eleusinia, p. 174; G. Fougères, La frise du Parthénon, p. 174; B. Haussoullier, Le sacerdoce de Dionysos à Milet, p. 174; L. Heuzey, Le couvent de la Panoghia des Grandes-Portes, p. 174; Th. Homolle, L'omphalos delphique, p. 174; P. Monceaux, Le dialogue socratique dans les controverses de saint Augustin, p. 175; E. Pottier, Lécythe à reliefs représentant les divinités d'Eleusis, p. 175; A. Puech, Les mythes dans la IXe Olympique de Pindare, p. 175; S. Reinach, Un passage de Psellos à propos d'un mime byzantin, p. 175; L. Robin, La doctrine de la réminiscence, p. 175; Rostovtzeff, La Grande Déesse en Russie méridionale, p. 175; P. Roussel, Astyanax et les dieux-enfants, p. 176; J.-B. Chabot, Au sujet du dieu Satrape, p. 176; I. Lévy, Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites, p. 298;

*Christianisme primitif* : A. d'Alès, Le mot *oikonomia* dans la langue théologique de saint Irénée, p. 173; P. Monceaux, Le dialogue socratiqne dans les controverses de saint Augustin, p. 175; P. Monceaux, Noms de Martyrs dans une inscription de Djemila, p. 177; M. Goguel, Les Actes des Apôtres et le commentaire de M. Loisy, p. 300.

*Le Gérant :* A. Thébert.

---

Angers. — Imprimerie F. Gaultier.

BL
3
R4
t.83-84

Revue de l'histoire des religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY